

لَوْ كَانَ الْإِنْسَانُ عَاقِلًا لَرَجَعْنَا إِلَيْهِ

فلاسفة مشايخون

جعفر الياسين

دار الشروق

فالسفحة مشليون

الطبعة الأولى

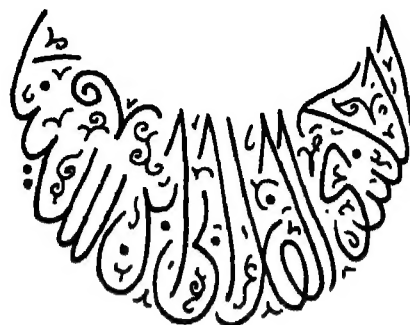
١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م

جميع حقوق الطبع محفوظة

دار الشروق

القاهرة: شارع ستاد الخي - ٧٧٤٨٩ - ٧٧٤٨٨ - برقية، شروق
تليفون: SHROK UN 83081

بشرقية: ص ب ٨٠٦٤ - ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٢١٤ - برقية، شروق
تليفون: SHROK 28175 L.E



لَوْ كَانَ الصَّفَاءُ الْغَيْرُ الرَّحْمَنُ الْغَيْرُ الرَّحْمَنُ

فَلَا سَفَهَ مُسْلِمُونَ جَعْفَرُ آلِ يَاسِينَ

دار الشروق

إلى صديق

إلى صديق الحميم ..

الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود ..

بمناسبة بلوغه الثمانين حولاً ..

تصدير

إنَّ رائعة الفلسفة في الإسلام تتمثل في كونها « مواقف » التزمها المفكرون العرب إزاء آراء وفدت عليهم ، تحمل في طياتها ضروباً شتى من أعمال بُناة هذا الفكر الفلسفي منذ أقدم قديمه حتى مرحلة مسيرته المضنية التي أوصلته إلى حضارة المسلمين فأناخ برحله لديهم وانتهى به الشوط إلى نقل من لغته اليونانية الأصلية إلى لغة جديدة استوعبته بصورة المتعددة ، ولكنها بقيت تنظر نحوه نظرة الناقد الفاحص المتدبر الذي لا يتقبل الشيء على عِلَّاته ، بل يعمل جاهداً على تحليله وتظهيره وتوحيده واستكشاف معالم مناهجه وغاياته .. ونحن . في نظيرنا هذا ، لا نتنكر للحقيقة القائلة إنَّ الفلاسفة في الإسلام اقتبسوا بعضاً من مناهج الإغريق ، واستعاروا طرقهم في الاستدلال والاستنتاج ، ولكنهم في ذات الوقت حدّدوا مواقفهم إزاءها ، فأبطلوا جانباً واسترضوا جانباً ، وتعصبوا لآخر ، وليس في ذلك ضير ولا غبن ، فالفكر الفلسفي أخذ وعطاء في كل مراحل .. وأنَّ النقد الباطني الذي سجله الفلاسفة العرب حول المنهج اليوناني يشير إلى سلامة مواقفهم الفكرية تلك - وإنَّه ليخيّل إلى أنَّ النقد الذي قدّمه الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن باجه وابن تيمية ، يستوى فيه المبرمون

والرافضون معاً ، فنقدتهم ، سواء كان في تبنى تلك الآراء أو في دحضها ، ينهض أولاً وأخيراً على هجانب من الجدة والابتكار ، ويتخذ العقل سبيلاً لاجباً لأهدافه .

ومن هنا كان أولئك الأفذاذ من مفكرينا لا يألون جهداً في إبراز هذه الظاهرة على شكل (مواقف) يتعاملون من خلالها مع النص تارة أو مع الشرح تارة أخرى - وفي الحالين هم حملة فكر عتيق يتميز بالأصالة والجدة ، وليست أصالته وابتكاره متأين من كون أنه جاء على غير مثال ١ . بل لأنه قدّم نقده الداخلي لتلك الأفكار على شكل (مواقف) فكانت جدته التي بسطنا من قبل .

وللقارئ ، أى قارئ ، أن يعود إلى مظان هذه المواقف الفلسفية ، يتقصاها من خلال ماقدمنا حولها في كتابنا هذا أو كتبنا الأخرى ، ليتبين له عندئذ المنظور الذى قصدناه في عنوان الكتاب ، وله الحق كل الحق أن يحكم على مفهوم هذه الأصالة وبالصورة التي تحلو له ، شريطة أن لا يخرج على قواعد المنهج وطرائقه .

وفي ضوء هذا الذى نراه ، وجدنا المبرر الكافى في رفض مفكرينا يومذاك لأدب اليونان - خاصة النصوص الشعرية منه كملحمة هومر وقصائد هزبور وغيرهما - كى يسجلوا أيضاً (موقفاً) خاصاً بهم فحسب ، لا يتعلق بهجانب دينى بحث كما يرى بعض الدارسين في تحليل إحجامهم عن ذلك - ولو كان الأمر كما يرون ، فلماذا أذن تُستورد

الفلسفة ولا يستورد الأدب ! . وفي الفلسفة من الجديد مالا يتفق وعقائد الدين وغاياته ؟... أجل ، إننا - رغم الذى نقول - خسرنا الشئ الكثير فى رفض حضارتنا لصور ذلك الأدب المفلس ومسرحياته وشعره وقصصه !.. وأياما كان ، فإن نزع مفكرينا عصرئذ يمثل اجتهداً فى (الموقف) يدلنا على حرية فى التخيّر والاختيار ، وتلك سمة من سمات الفكر الإسلامى فى مرحلة ازدهاره وتألقه .

وعودّ على بدء ، فلقد عرضنا من قبل صورة لهذا المنحنى الفكرى فى كتابنا المرسوم (الفكر الفلسفى عند العرب) - فى طبعته الرابعة - أوضحنا فيها بتحديد وتأصيل مسارب هذه المواقف ومتابعها ، ووضعناها فى إطارها المخصّص لها ، وقطعنا على أنفسنا وعداً للقارئ فى أن نعود إلى توضيح هذا السبيل ، وذلك برسم (مواقف فلسفية) متخيرة تتحقق فيها الغاية من جهة والوسيلة من جهة أخرى ، فى ضوء المنهج الذى سلكناه ...

وحذار أن نخلط هنا بين الغاية والوسيلة معاً ، فإن الفلسفة رغم عجزها حتى يومنا هذا عن الإجابة على الأسئلة النابعة من ذاتها بما يجعلها تقف عندها مطمئنة راضية قانعة - فإن عجزها هذا ليس صورة من صور السلب أو الخذلان ، بل هو على العكس ، سبيل فادها إلى النجاح وإلى استمرار ديمومتها ، لأنها إن انتهت فى سؤالها هذا إلى موقف واحد لا يتغيّر ، لم تعد فلسفة ، بل أصبحت (علماً) يتحدد

بزمان ويتعين بمكان ، وليس المقصود هذا على الإطلاق من حيث أن الفلسفة ليست علماً ولا يمكن لها أن تخضع لدلائل ومفاهيم هذه الصفة ، رغم أنها تسعى دائماً إلى تغيير هذا العالم ، ولكن لا بالسبيل الذي يسعى إليه العلم ، فالعلم ينحو أبداً إلى الأمام سواء بنظرته التجريبية أو البرهانية ، ليحقق بذلك موقفاً جزئياً من الحياة يخضع للتطور والتغير والحركة .. أما الفلسفة فطريقها يدور حولها ، دوران الرحي ، باختلاف عصورها وتباين حضاراتها - تماماً كما تتحرك الأرض حول محورها . فالمشكلات التي تتفحصها الفلسفة ليست بالجديدة قطعاً ، بل هي نبع قديم للتجربة الإنسانية ، وغايتها تكوين إطار متماسك منطقي وضروري من الأفكار العامة التي تسمح لنا بأن نفسر كل عنصر من عناصر الحياة ، ونستعرض الأشياء البادية الدارجة بالذات ، سواء من حولنا أو في مجالات أبعد مدى في كوننا الكبير هذا ! ..

وأخيراً نحدد الإشارة إلى أننا استعنا أيضاً في بناء هذه المواقف التي نقدمها اليوم ببعض بحوثنا ومؤلفاتنا السابقة التي حاولنا من خلالها أن نصوغ معلماً نحدد فيه طبيعة هذه الفلسفة إزاء تلك المواقف ، على اختلاف ميادين المعرفة وتباين شعبها .. فكان اختيارنا من بين حنايا وثنايا هذا الفكر الإسلامي العملاق الذي وسع الدنيا ووسعته الدنيا ، يوم كان يؤمن وتؤمن حضارته معه أن الإنسان في هذا الكون جوهره فريدة لأند لها ولاشبيه ، بل هو «عُملة» نادرة لا تتألق سيولتها ولا يأتي أكلها ولا تنامي قوتها إلا في ظل حرية الفكر ، وحرية القول ،

وحرية العمل - تلك المقولات الثلاث التي يندر تحقُّقها في مسار زماننا هذا . السئ الصيت والردئ السمعة ..

تُرى متى ستكون العودة إلى الأصل ، إلى النبع الذي لا يَنْضُب ولا يغيض . ذلك الذي أشرق منه نور العقل فأضاء واستضاء ، فلأُ الأرض بسنائه ، وأشرق السموات بمشكاة « فيها مصباح » لا ينطفئ نوره ، ولا يندثر لألاؤه . ولا يخبو أواره ..

إنها ، حقاً ، أمنية كل أنصار العقل ، وأنصار العدل ، وأنصار الجمال ، في كل زمان وفي كل جيل .

والله الموفق إلى الصواب ،

جعفر آل ياسين

① نظرة عقلائية نحو الكون الكندى

١ - لنقف بادئ ذي بدء ، وقفة قصيرة عند المنهج الذى سلكه الكندى (ت ٢٥٢ هـ) فى تقسيمه لموضوعات الفلسفة . ليكون هذا مدخلاً لعرض أفكاره ونظريته العقلانية نحو الكون .. حيث نجده قد تمسك بالتقسيم اليونانى القديم الذى يفرع هذا العلم (أعنى الفلسفة) إلى « نظرى » و « عملى » - فالأول منها يساير طبيعة النفس العقلانية ، ويساير الثانى طبيعة النفس الحسية . والنظرى يتجزأ إلى قسمين : ماهو فائق للطبيعة ، وماهو فى المصنوعات الحادثة ، باعتبار أن هناك أشياء لا تفارق المادة لارتباطها الهولانى بها ، وأشياء أخرى تقوم بالمادة وقد تكون مفارقة وغير متصلة . وأشياء لا صلة لها بالمادة إطلاقاً .. والأمور التى لا تفارق المادة يدعوها الكندى بالجسمانيات . والتى لا صلة لها بالهوى يدعوها بالإلهيات . ومن أمثلة الأخيرة أفعال الله والأمور التى لا تتقوم بالمادة ، كالنفس الإنسانية .

وأما القسم العملى فيرتبط بتطبيقات جزئية تتعلق بالفضائل ، وبما هو نافع وخير للإنسان فى أفعاله الخلقية كافة .

وأياماً ما كان ، فى مجال آخر نجد الفيلسوف يقسم هذا العلم إلى قسمين : فلسفى من جهة ويضع تحته الرياضيات والطبيعيات والإلهيات

(علم الربوبية) والأخلاق والسياسة . ودينى من جهة أخرى ويضع تحتة مسائل التوحيد وأصول الدين وطريقة إفحام المعاندين .. ١ ولا مجال للشك فى أنّ هذا التقسيم متأثر بالاتجاه الكلامى والاعتزالى عند الكندى .

وفى حال النظر إلى التخطيط المنهجى الذى قدمه الفيلسوف نلاحظ تباين وجهات الحكم مع موقف المعلم الأول ارسطوطاليس فى تقسيمه للفلسفة وموضوعاتها^(١) ، حيث يؤكد الكندى على ضرورة البدء لعلم الرياضيات قبل علم المنطق - والمقصود بالرياضيات هنا الحساب والهندسة والموسيقى والفلك - لأنه حجر الأساس ، فى رأيه لكل طالب معرفة ، لأنّ الفلسفة الحقّة هى علم الأشياء بمقائدها ، وهذا لا يتحقق إلاّ بمنهج رياضى استنباطى لا نسلك فيه طريق الإقناع أو الحس .

وليس من ريب فى أنّ منهجيته هذه تحذو - من الناحية الشكلية على أقل تقدير - حذو المدرسة الاسكندرانية ، ولكن الفيلسوف كان أكثر جدّة وابتكاراً من سابقيه ، بحيث يدفعنا هذا الرأى إلى افتراض أنّ أبا يوسف أدرك عناصر الارتباط فى البناء الفوقى للرياضيات والمنطق ، فجعلها أساساً لدراسة الفلسفة^(٢) . فى الوقت الذى لانشك فيه أنّ المعلم الأول هو الواضع الرئيس لما نسميه بالمنطق الصورى فى لغتنا المعاصرة^(٣) ، ولكن الكندى كان أكثر تحوّراً منه وأكثر التزاماً بـ (التعليات) - المقصود بقولنا هذا : إنّ الكندى أخضع المنطق للرياضيات ولغتها الرمزية ، كما هو عليه الحال فى زماننا ، بل نغنى أنّ

الفيلسوف العربي كان الرائد الذى جعل من الرياضيات أساسا لكل العلوم ، وواكبَ بينها وبين المنطق ، ومن هنا كانت طريقته الاستدلالية منسقة ومنتظمة .

وعند تحديد طرائق التعليم نجده يجعل العلم الرياضى أولاً فى التعليم ، ولكنه الأوسط فى الطبع . ثم يجعل العلم الطبيعى ثانياً فى التعليم ، ولكنه الأسفل فى الطبع . وعلم الإلهيات ثالثاً فى التعليم ، ولكنه أولاً فى الطبع ١ . فكان هذه الموضوعات فى منهجيته ترتب على مرحلتين : أولاها فوقية تعتمد طبيعة العلم مجردة عن علائقها الجزئية ، والأخرى تطبيقية تعتمد طرائق المعرفة التى ينبغى للإنسان الفيلسوف أن يحدو حذوها .

وفى ضوء هذا الموقف لانعدام الإشارة إلى الوسائل والغايات التى دفعت بالفيلسوف الكندى إلى تبنى الجانب الرياضى الذى بسطنا . فالحكيم حرى أن يكون صورة صادقة للاتجاه العلمى فى عصره ، بما عُرف عنه من مصنفات فى هذه الحقول ، وبما تصوّر وأدرك من مفاهيم العدد الرياضى (بعد أن قرّر فكرة التناظر فى الأعداد المتسلسلة وبين المعدودات) - فن فكرة الواحد أدرك العنصر الرياضى البحث الذى يعطى للواحد صورته المطلقة المجردة التى لا يمكن لها أن تتعدد ، لأن فى تعددها تصبح معدودات مادية ، بينما هى فى (الواحد) الجرد لا يمكن تكرارها أو مضاعفتها أو إضافتها . فكان الكندى يتزعج فكرة الواحد

مستقلة عن أية صلة مرتبطة بالمركب من الأشياء ، كى يحصل من تقريره هذا على الدلالة المطلقة للواحد الحقّ الذى يتصف بصفة الفاعل الأصيل ..!

وكما يقول الدكتور زكى نجيب محمود^(٤) : « كانت الطريقة السائدة بين الفلاسفة أجمعين .. أن يتخذوا من منهج العلم الرياضى نموذجاً ، ومادام العلم الرياضى قائماً على استخراج النتائج اليقينية من مسلمات مفروضة فيها أنها يقينية أيضاً ، بحكم كونها حقائق تراها البديهة رؤية مباشرة ، إذن فقد انجلى الطريق أمامنا ، وهو أن نبدأ دائماً من حقائق أولية بديهية ، ثم نستخرج منها ما يلزم عنها ، وبذلك نضمن اليقين ابتداءً ووسطاً وانتهاءً .. »

٢- وفى مرحلة البحث عن حقائق الأشياء التى تراوها الفلسفة^(٥) ، يجدر الاستفسار الآن عن البناء الطبيعى الذى تصوّره الفيلسوف. فى نظره العقلانية نحو الكون ..

يتمسك الكندى بالفكرة اليونانية التى اعتبرت الأرض فى مركز الكون ، كُرية الشكل ثابتة (لابتة) فى مكانها ، تحيطها كرة الماء ، ثم انطلاقاً إلى الخارج ، كرة الهواء وثمة كرة النار ، طبقاً لطبيعة العناصر فى خفتها وثقلها وسرعتها وبطئها . وفى الخطوة التالية تأتى الأفلاك ابتداءً من فلك القمر حتى الفلك الأقصى الذى ليس خارجه خلاء أو ملاء ..! أو بالأحرى لامكان ولا متمكن . والأفلاك هذه تتحرك

حركة دائرية - تدور حول نقطة ثابتة هي مركز العالم ، وبما أن حركة الشئ تكون بحسب طبيعته أو تركيبه ، بحيث تكون الحركة البسيطة للجسم البسيط ، والمركبة للمركب ، وتكون حركة المركب بحسب العنصر الغالب في تركيبه ، فلا بد أن تكون الأشياء المختلفة في الحركة مختلفة في الطبيعة والكيفية الغالبة عليها . وأن يكون للفلك تبعاً لذلك طبيعته التي تخالف طبائع العناصر الأربعة ، ولأن حركته دائرية فهو لا يحمل صفات العناصر الأربعة : فهو ليس بخفيف ولا ثقيل ولا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس . . . وإذا كانت العناصر كائنة فاسدة في بعض أجزائها ، فإن الفلك لا يعتره كونٌ ولا فساد ولا نمو ولا نقص ولا استحالة سوى الحركة المكانية ، بل هو ثابت الحال بسيط الطبيعة ، دائم الحياة بالشخص وإن كان حادثاً لأنه مبتدع ابتداءً عن عدم ككل شئ سوى الله . ولأنه مركب من هيولى وصورة فهو حادث ... هو كائن حتى ناطق مميز ، برئ من قوى الشهوة والغضب ، متحرك حركة مؤثرة في العالم الأسفل^(٦) .

وحركات العالم الأسفل متعددة ، فتنها الحركة المكانية اللازمة لكل جرم (جسم) ، ومنها الحركة اللامكانية وهي على عدة أصناف : إما اضمحلال وإما نقص ، وإما كون وإما فساد ، وإما استحالة وإما انفعال . وجميع هذه الحركات تترتب في إطار موحد ضمن نظام غاى دقيق لا عبث فيه ولا اتفاق وتسودها القدرة المبدعة لجميع الأشياء . وتنضاف إلى تلك الحقيقة ، حقيقة أخرى هي أن العالم محدث في

نظر الكندي ، حَدَثَ (صَرْبَة واحدة) حدوثاً مطلقاً وابتدع ابتداءً في غير زمان ، من عِلَّة فاعلة قادرة . والمقصود بالإبداع عمومًا هو إيجاد شئ غير مسبوق بمادة ولا زمان ، وهو يقابل التكوين لكونه مسبوقا بالمادة ، والتقابل بينهما تقابل التضاد من حيث كونها وجوديان . أو بالأحرى إنَّ الإبداع - بلغة الكندي الفيلسوف : « إظهار الشئ عن ليس » ، أو إيجاد شئ من لا شئ . باعتبار أنَّ الحكيم قد لا تستوى لديه عدمية سبق المادة أو الزمان مع دلالة الإبداع^(٧) .

وممَّا لامشاحة فيه أنَّ الكندي يسجل هنا موقفًا جديدًا في الفكر الفلسفي عند العرب ، يتحدى به مقومات الفكر اليوناني التي نهضت على دعائمين أساسيتين : أولاهما أنَّ الشئ لا يكون عن عدم مطلق وأنَّ الأشياء تُعدم بنظر إضافي فحسب ، لأنَّ طبيعة العدم تحول دون قبول مطلق العدم بدون ترجيح ، لذا اعتبر عدمهم مبدأ عرضياً يُضاف للمبدئين الرئيسين (الهولي والصور) .. والأخرى تعتمد قاعدة أن الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه إلَّا واحد - هذه القاعدة التي بقيت معلماً بارزاً من معالم الفكر القديم والوسيط .

وعلى آية حال فنحن نعتقد أنَّ موقف الكندي موجهٌ في الأصل ضدَّ الصورة التي أدركها المفكرون المسلمون عن فلسفة أرسطوطاليس ونظرية قدم الحركة وقدم الزمان الذاتيين . ممَّا ظنوا أنَّ المعلم الأول هو القائل الحقيقي بهذا الموقف ! ..

والكندى هنا يتبنى ذات الاتجاه الأرسطوطالى القائم على مبدأ التناهى لكل ما هو موجود بالفعل ، وعلى قاعدة أن الجسم والزمان والحركة مرتبطة الوجود لا يسبق أحدها الآخر . ولكن النتائج والغايات تتباين بين الطرفين من حيث أن أدلة الحدوث أصلاً عند الكندى تنهض على وجود فاعل على مقرون بفعله الأصيل .

وعوداً إلى قاعدة التناهى التى تمسك بها الفيلسوف ، نجدها تستند فى نظيراتها على بديهيات رياضية ومنطقية من جهة . وعلى قياس الخلف من جهة أخرى .. حيث يقرّر الكندى أن المقدمات الأولى الواضحة والمعقولة والتى بغير توسط هى التالية :

(أ) إن كل الأجرام التى ليس منها شيء أعظم من شيء متساوية .
(ب) إن الأجرام المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها . واحدة بالفعل والقوة .

(ج) إن الجرم ذا النهاية ، لا نهاية له .
(د) إن الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها . وكان أعظم مما كان من قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم .
(هـ) إن كل جرمين متناهيي العظم إذا جُمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم ، وهذا واجب فى كل عظم وكل ذى عظم .
(و) إن الأصغر من كل شيئين متجانسين ، بعد الأعظم منها أو بعد بعضه .

- (ز) إنَّ كلَّ جرمٍ لا نهاية له فإنه إذا فصل منه جرم متناهي العِظم ، فإنَّ الباقي إمَّا أن يكون متناهي العِظم . وإمَّا لا متناهي العِظم .
- (ح) الجرم المتناهي العِظم ، فإنه إذا زيد عليه المفصول منه المتناهي العِظم . كان الجرم الكائن عنهما متناهي العِظم . والذي كان عنهما هو الذي كان قبل أن يفصل منه شيء لا متناهي العِظم . فهو إذن متناهٍ لا متناهٍ وهذا خُلف .
- (ط) إذا كان الباقي لا متناهي العِظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم ممَّا قبل أن يزداد عليه أو مساوياً له . وهذا خُلفٌ أيضاً .

وتحدّد المقدمات البرهانية السابقة الأصول التالية: فكرة التساوى وفكرة الزيادة وفكرة التجانس وفكرة التطابق . وتؤدي في النهاية إلى القناعة المنطقية من الناحية الصورية لا الرياضية . من حيث أنَّ الجرم الموجود بالفعل متناهياً . وينجرّ ذلك على العالم نفسه ! . وكنتيجة لما أشرنا إليه من كون الجسم والزمان والحركة مرتبطة في الوجود ولا يسبق أحدها الآخر ، تكون قاعدة الدليل لاحقة لفكرة الزمان والحركة وتناهيهما أيضاً . بحيث أنَّ مالا نهاية له لا يتحقق بالفعل ، ويعود العالم في نهاية الشوط حادثاً متحركاً دفعة واحدة^(٨) .

ومما تنبغى الإشارة إليه هو التأكيد على الثباين بين نظرة أرسطو ونظرة الكندي نحو هذه الأصول : فالأول منها يذهب إلى تحقيق

الاثينية في فكرة التجوهر الطبيعي فيصفها رسماً بالهيولى والصورة . بينا الثاني يضع في منهجيته جواهر خمسة هي : الهيولى والصورة والمكان والزمان والحركة^(٩) .. وبقيم الرابطة الوجودية بين هذه الخمسة بسبيل لا قبلية فيه ولا بعديّة . باعتبار أنّ الحركة تبدّل والتبدّل مدّة ، والزمان مدّة تعدّها الحركة . فالجسم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً ومن جهة أخرى فإنّ الكندي يحاول أن يوحد بين الصورة وعنصرها بخلاف المعلم الأول الذي لم يجد - حتى بالإضافة إلى عالمه الحسّي المتغير - وحدة عضوية للصورة مع مادتها . وهذا بحدّ ذاته يُعدّ تجاوزاً واضحاً لأفكار أرسطوطاليس ، ويعتبر من ابتكارات الكندي وأصاليته رغم اتفاقه في الأسس مع آراء المتكلمين في الإسلام ... وأياً ما كانت براعة فيلسوفنا الكندي في هذا المجال ، فنحن لانتفق معه في دعاوة أنّ مالا نهاية له لا يتحقّق بالفعل ، لأنّ الفكر الرياضي لا يفترض هذا التنظير ولا يقرّه - وعُدّ الكندي في رأينا هو أنّه استعان بمنهجين متباينين هما الفلسفة ، وعلم الكلام ولكنه ، في الحق ، كان مخلصاً في وسائله وغاياته .

٣ - وتمضى مع أبي يوسف - بعد أن اطلعنا على نظرية في بناء العالم - نستفسر عن العلّة لهذا الكون ، فنجدّه يفترض علّتين : إحداهما قريبة والأخرى بعيدة ، الأولى منها هي الفلك الأقصى ، والثانية هي (الله) .. ويعود الفلك الأقصى بالنسبة لله وكأنه - كما في تصورنا - المجال المغناطيسي بالإضافة لقطب المغناطيس ، فلولا ذلك لما انجذب

إليه، ولولا هذا لما تحركت بتهمة!.. وفي دعوى الفيلسوف بتأثير الفلك الأقصى على العالم وأنه العلة القريبة له، ما يدفعه الباحث إلى الانهيار لموقف الكندي، هذا الموقف الذي لم يكن في الحسبان!.. ولكن فيلسوفنا يتدارك هذا الرأي الجريء ليقول: إن كل ذلك يحدث بقدرة الله الذي منح الفلك هذه الاستطاعة فكان بموجبها علة قريبة للكون - وهذا التدارك وضع الكندي في مجال جديد آخر غير المجال الأرسطوطالي باعتبار أن الله هنا علة فاعلية مباشرة لهذا العالم. بينا نجد إله المعلم الأول لا يباشر شيئاً من الأشياء بشكل فاعلي حقيقى خلا تأمله لذاته أو عشقه لها، فكان الإله الأرسطوطالي نرجسى الطباع!.. على عكس إله الكندي فهو وحدوى الصورة. ذو جبروت على كل شيء، سواء كان بسيل مباشر أو غير مباشر، لأن الفعل الحقيقى هو لله دون سائر الكائنات.

وهذا الذى قرره الفيلسوف لا يؤدى - كما نعتقد - إلى دعاوة أن هناك وشائج قرينة بين موقف الكندي و«نظرية الفيض» وأن هذا التدرج العلى صورة ظلية لها!.. أقول فى دحض هذا الرأى: إن الكندي يضع الإرادة أصلاً فى الفعل الإلهى. بينا تنتفى الإرادة - بهذا المفهوم - من نظريات أصحاب الفيض.

وعند النظر إلى الأطر الفلسفية التى قدمها الكندي بخصوص علاقة الله بالعالم، نجد أنها مسربة بصيغة عقائدية عميقة. على الرغم

بما قدمه الفيلسوف من صور رياضية وعرفانية في هذا التنظير مؤكداً
 على أنَّ الطبيعة عِلَّةٌ أولية لكل متحرك ساكن ، وأنها هي الشئ
 الذى يجعل منه الله العلة والسبب لجميع الأشياء المتحركة الساكنة
 حسب حركتها^(١٠) فكان الطبيعة هي الفاعل لجميع هذه التغيرات في
 عالمنا القائم ، ولكنها تفعل كل ذلك بإذن الله وتصدر عنه بفعل
 إبداعي غير مسبوق لا بمادة ولا بزمان ... وتلك ، لا ريب ،
 مفارقة واضحة بين الكندي والمعلم الأول بثة المشائبة اليونانية على
 العموم . وليس في هذا الحكم ما يدعو إلى إجحاف أو زراية بالمعلم
 الأول ، لأننا نعتقد أنَّ المنهجية التي سلكها أرسطوطاليس لا تشوبها
 شائبة شين من الوجهة العلمية ، ففي بنائه المنطقي الذي شاد فيه نظرية
 العلم ما يجعله تراثاً للعقل الإنساني لا ينضب .. أمّا ما نجده من
 تضارب لديه ، سواء ما كان في نظريته عن الحرك الأول البرئ عن
 المادة . أو تمسكه بالحركات الخمسة والخمسين أو السبعة والأربعين ،
 فلا مجال لمطعن فيه رغم ظاهرة الإشراف في الصورة التي أراد .
 أقول : ليس في ذلك ما يضير ، لأنَّ العقل العالم المتفتح قد يخضع
 لبعض المتناقضات ، يحدث ذلك في كل عصر وفي كل مصر ، منذ
 عرفت الإنسانية رجالها الممتازين - اذكر هذا في تعقيب ما وجدته
 لصديقنا الدكتور محمد عبد الهادي أبوريده في تعليقه له على
 أرسطوطاليس^(١١) ومحاولته الجادة في تجريد المعلم الأول من كل
 فضل ، واعتبار مذهبه الفكري « مفككاً » لا يمتلك رباطاً جامعاً ،

فهو شبيه بمغامرات نظرية يقوم بها العقل الطيني ا. ا. « إنَّ حَكْمَ صديقنا الفاضل يحمل كثيراً من القسوة التي لا أجد مبرراً لها ، سواء في المنهج أو التنظير اللذين سلكهما أرسطوطاليس .. وأحسب أنَّ المعلم الأول لوجد في المرحلة التي عاصرها الكندي الفيلسوف لقال أشياء كثيرة تفوق ما قاله الكندي في عصره ا. ا. وإيَّاً ما كان ، فالأمر يحتاج إلى وقفةٍ جديدةٍ لتقييم الطرفين الرائدتين . نرجو أن يتحقَّق ذلك في القريب العاجل من دراستنا المقارنة القابلة .

② مدينة متطورة فاضلة
الفارابي

٤ - ولنقف الآن - بعد وقفنا القصيرة عن الكندي - مع الفارابي
 نتفحص رؤيته الجديدة نحو الإنسان ونظريته للبناء السياسى
 والاجتماعى - ولست أجادل فى أن للفيلسوف فى هذا المجال مؤشرات
 تقليدية وتوفيقية وتحليلية ، تصدر جميعها متلبسة روحاً عقلاية
 هادئة ، مشوبة بنوع من الغموض أحياناً أو الاضطراب تارة . ولكنها
 تنحو دائماً إلى طبيعة الإخلاص فى بناء الفكر الجديد ، نازعة إلى
 تحقيق التعادل بين (الأصل) و(الصورة) متأثرة بالخليط الذى نقله
 الناقلون عن الغرب ، وبالروح العقائدى الذى تبناه الفيلسوف فى
 منحناه الشخصى الذى اختار .

٣٣ - عاصر الفارابي - خاصة فى بغداد - مرحلة سياسية عصبية
 كانت تنوء بشتى الصور المأساوية المؤلمة ذات العُنف الدينى والعنصرى
 والطبقى ، مصحوبة بصور من القتل السياسى ذهب ضحيتها مجموعة
 من الناس بضمنهم بعض خلفاء بنى العباس ممن كانت تتنازعهم
 الرغبات الفردية والاتجاهات المتباينة ، فكان أحدهم لا يتورع من
 سفك الدماء جهاراً ، أو الاستيلاء على أموال الرعية باسم الشريعة
 والسلطان ! بل اندفع أحدهم إلى سمل عيني قريبه من بنى العباس

تشفيأ به أمام الناس . وترك أحدهم جثة الخليفة المقتدر بالله مقطوعة الرأس ، مرمية على قارعة الطريق ! ..

كل هذه الصور الشاذة الظلمة ، مصحوبة بانحرافات كانت تعانها الخلافة في دار السلام من جرّاء خروج جيوب متعددة على الدولة ، مثلت العوامل الداخلية التي حفزت الفيلسوف إلى التفكير فيما سبقوله عن دولته التي رسمها ، رغم أنّ صياغاته لهذه الدولة كانت مطلقة غير محددة بنماذج أو صور واقعية لعصره . بل ساقها سوق الفنان الذي يهدف إلى قيام الصورة فحسب ، ولا يهمه أن يكون الأصل غير متعادل ولا متوازٍ مع ضربات الريشة التي أراد ، بل يكفي بالجدّة والسكون معاً .

ولم تكن تلك الإرهاصات العنيفة المتوقعة التي عاش خلالها الفارابي لوحدها التي أثارت في نفسه كوامن النعمة والحكمة ، بل هناك مؤشر آخر كان في تصورنا أعمق أثراً في نفس أبي نصر ، ونعني به الإسلام ذاته ، حيث وجد فارقاً واضحاً - في حال التطبيق - بين الشكل والمضمون ، بينما كانت توقعات الحكيم تسبح في أحلام من مثالية الإسلام وعدالته لم يعثر لها ، فيما أبصر ورأى ، على مجالات في الحكم الذي مارسه الدولة ، بل تباينت الغايات مع الوسائل . ومن هنا سنجدّه يتجه (مع تأثير العامل الخارجي) إلى فكرة (العدل والقيم) منظوراً إليهما في ضوء عصره لا في صورنا المعاصرة - فستان بين تلك

وهذه - وانطلاقه هذا متأثر ، في رأينا ، من الانحراف الديني عن جوهر العقيدة الجديدة ، فكلاهما دفعا إلى تبنى هذه الأفكار في قيام الدولة (المدينة) الفاضلة ، بحيث يكون رئيسها نبياً وفيلسوفاً وإماماً .

وإذا نُظر للموضوع من بُعد اجتماعي معاصر ، أمكن القول أن الفارابي كان يهدف من وراء فلسفته السياسية والاجتماعية هذه تثبيت اتجاه إيديولوجي معين اختاره متأثراً بأوضاع مجتمعه وظروفه الخاصة .

٥ - تلك عوامل داخلية . وهناك عوامل خارجية ترتفع تأريخياً إلى ما نسميه بالمدرسة الأفلاطونية الوسيطة التي كانت معروفة في القرن الثاني للميلاد . وكانت ذات شبه بالاتجاه الارسطوطالي الذي عمَّ خلال عصر الإمبراطورية الرومانية - وقد وصلت مآثورات هذا العصر مترجمة إلى اللغة العربية واطلع عليها الفارابي واختار منها ما يصلح لمحاولته بعملية (توفيقية - تحليلية) لعب الاجتهاد الفردي دوره الكبير فيها .. ولا يمكن الإشارة إلى هذا العامل الخارجي دون ذكر ثلاثة كتب لأبي نصر ، ذات أهمية واسعة في هذا الحقل هي ^(١٢) .

١ - فلسفة أفلاطون .

٢ - تلخيص نواميس أفلاطون .

٣ - فصول متزعة (الفصول المدنية) .

يضاف إليها كتاب رابع لابن رشد هو شرح جمهورية أفلاطون .

ولعل أكثر ما يثيره الباحثون في هذا المجال هو إيجاد علاقة عضوية

بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي الفاضلة ، بحيث يندفع بعض منهم إلى المبالغة ، فيعتبر عمل أبي نصر يكاد يكون نقلاً عن كتاب الجمهورية بشكل مباشر ومتعثر^(١٣) .. ولسنا - إزاء هذا الموقف - من دعاة الغلو كى ننفي عن أبي نصر تأثره بالعوامل الخارجية خلال مرحلة النقل الحضارى ، ولكننا ، لغرض توضيح رأينا ، نضع الصورة في إطارها المناسب لها ، دون أن ننحرف إلى جوانب الإفراط أو التفريط في الحكم على أعمال الفيلسوف : فمدينة الفارابي الفاضلة أقيمت وأنشئت فكرياً لأجل الإنسان الفرد ، فهي منذ قيامها صالحة وعادلة ، وأصحابها بالضرورة صلحاء عادلون .. بينا مدينة أفلاطون أمرها معكوس تماماً من حيث أن الأفراد فيها يخضعون لتربية معينة ثابتة غير متغيرة ، وبصلاح الأفراد تصلح المدينة ، فهي عادلة بعد التهم - وفرق ولا شك بين الموقفين ، لأن مدينة الفارابي هنا تخضع للحركة والتصير^(١٤) رغم سكون إطارها الخارجى ، والأمر مخالف في المدينة الأفلاطونية... ولكن العنصر الجامع بين المدينتين هو أن كليهما ينطلقان من موقع مثالى - رغم أن مثالية المدينة اليونانية تفوق بكثير مثالية المدينة العربية ، بينا الالتقاء يتم على قاعدة (الوجوب) ، بمعنى ما يجب أن تكون عليه المدينة الفاضلة ، وهو بناء في نظرنا فوق في الحالىن ، يُدرك بعضه بدلالته الاجتماعية فيما هو كائن وقائم في الحضارة التى عاصرها كل من الفيلسوفين .

مع التأكيد هنا بأننا نميل إلى أن محاولة الفارابي لا يمكن تقويمها

من الجهة (الثالثة) أو الجهة (العملية التطبيقية) فحسب - لأن طبيعة الحضارة التي نشأ أبو نصر خلالها لا تحتل تفسيراً كهذا التفسير لأنها قامت على أسس من نظريات الإسلاميين وفرقهم . وكانت تلك بدورها تستمد عناصر أفكارها من روح الإسلام . بما وجدت فيه من نزعة اجتهدية وتأويلية ، ولكنها رأت في طريق التطبيق القائم عندئذ ما يخالف هذه النزعة . كما بسطنا من قبل . فكانت سورتها الذهبية تنزع دائماً إلى تثبيت العود إلى الإسلام الصحيح . سواء كان في الحكم أو الاجتماع . مستوحية في ذلك عقيدتها المذهبية لكونها هي الماصدق الذي تدور في رحابه كل طرائق الحكم . ما كان منه مثالي الانجاء ، أو مادي البناء ، وتنتهى جميعها إلى عنصر واحد في دعواها هو (الإسلام) .

تلك في نظرنا طبيعة العصر ، ومن هنا فليست المثالية أساساً رئيساً في ماثورات أبي نصر ، بل إننا نجد أن فيلسوفنا مازج بين طرفين منها . واستهدف الوسط بينهما ، تطبيقاً لقواعده الأخلاقية والسلوكية . وقد نجده يتطرف في ناحية ، ويستقطب في أخرى ، ولكنه في كل أولئك يستمد طبيعة الفكرة من عقيدته ، وهذه سمة تطلق عليها دلالة الاجتهاد العقلي التي أمتاز بها عن غيره من فلاسفة العرب .. فاسمعه يقول : « فكما أنه يجوز للواحد منهم على أن يغير شريعة قد شرعها هو في وقت ، إذ رأى الأصلح تغييرها في وقت آخر . كذلك الغابر الذي

يخلف الماضي له أن يغير ما قد شرعه الماضي ، لأن الماضي نفسه لو كان مشاهداً للحال لغير .» (١٥)

٦- يضع الفارابي في أصوله الثابتة ، وهو يخطط نظرياً لمدينته الفاضلة ، ضرورة الاجتماع أولاً بغية التعاون والعمل على تحقيق الحاجات التي تفتقر إليها الجماعة وضرورة الناموس أو التشريع الموحى به . كى يقود الجماعة إلى الصراط السوى ، وبحقق فضيلة العدالة . فالتعادل بين الطرفين لازم ، للوصول إلى المجتمع الفاضل في الملة الفاضلة ... والنظام في المدينة أساس رئيسى ، حيث يتدرج على شكل جدل صاعد يتطلع فيه الأسفل إلى الأعلى ، محاكياً إياه في أسى صور العالم العلوى . كى يحدد مركزه الذى من أجله وجد هذا التنسيق وهذا النظام . وليس في إمكان إنسان هذه المدينة أن يملك فيها عضواً مشلول الحركة لا يعمل ولا يجد ، بل ينبغى عليه - في طبيعة النظام - أن يحقق وجوده من خلال ما يقدمه للمدينة ولرئيسها الذى يمثل قمة الهرم فيها . لأنه قد استكمل « فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل » وله من متخيلته ما يستوعب به جميع أفراد مدينته الكبرى ، بحيث هي الأخرى بلغت غاية الكمال .

وهدف الرئيس هو أن تشمل السعادة كل فرد من أفراد هذه المدينة الفاضلة ، سواء كانت هذه السعادات تخضع للكم أو الكيف على حد سواء . وسبيل الوصول إليها هي (المعرفة) ، لأنها الطريق الذى يؤدى إلى التعرف على النظام الكونى العام .

ومحصلة الاجتماع في المدينة هذه هي قيام الصداقة بين أعضائها . فتولد فيهم عندئذ ينابيع المحبة ، وتقودهم إلى السعادة الحقّة التي يبحثون عنها . وستكون المدينة خالية من الشرور والآثام ومن العبودية ، حيث ستسودها الوحدة العالمية ، وتعلوها حركة العقل الدائب العامل لصالح الجماعة قاطبة .. وبذلك يضع الفارابي أول خطوة تقدمية في عصره ، مؤكداً أنّ هذا الترابط الاجتماعي فطري في الأفراد . لأنهم يحتاجون إليه فيما بينهم كي يحصل لهم الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة طبيعية في الأفراد ..

أما الأنواع الأخرى مفروضة ومفروضة معاً : أما كونها مفروضة فذلك لبعدها عن فكرة التعاون الاجتماعي العادل . وأما كونها مفروضة فلأنّ المجتمعات القائمة لا تخلو من الانحراف والالتواء .. وكتيجة لهذا ، تظهر تلك الأصناف والفئات من المجتمعات الضالة والمضلة ، فتكون كأنها مفروضة بحكم طبيعتها المنحرفة ... والأمثلة على ذلك هو زعم الزاعمين بأنّ الاجتماع الإنساني يحدث بأسباب منها النفعية المستغلة ، ومنها القوّة والقهر ، ومنها صلات الرحم والقربى ، ومنها التصاهر أو التعاهد أو التحالف ، ومنها المشاركة باللسان والتجاور في السكن ، أو التشابه بالخلق والشم الطبيعة^(١٦) .. وجميعها - في رأي الفيلسوف - لا تؤدي في حقيقتها إلى الاجتماع المقصود ، لأنها مفتقرة إلى طبيعة العدل الذي يمتاز به مجتمع المدينة الفاضلة ، ذلك المجتمع الذي يضم الإنسانية جمعاء ، محققاً فكرة الدولة العالمية التي

تمسك بها الفارابي ، منطلقاً في بنياته الأولى من روح الإسلام بالذات ، لأن الإسلام ، كدين سماوى ، لا حدود جغرافية له ، وإنما هو للمعمورة جميعاً - ومن هنا فإن المدينة الفاضلة ينبغي أن تسود العالم تحقيقاً لفكرة الإسلام في الشكل والمضمون ..

وأيّاً ما كان ، فإن هذه المدينة تكون أشبه ما تكون ، بالبدن الإنسانى الذى يتمتع بالصحة والسلامة ، وتعمل جميع أجهزته عملاً دائماً وهادفاً للحفاظ عليه .. والمفارقة بين البدن ومجتمع المدينة الفاضلة ، أن الأول أفعاله طبيعية ، أما أفعال مجتمع المدينة فلإرادية من حيث أن « المدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلّها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه . وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بما فعله إبتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس .. ثم هكذا إلى أن تنتهى إلى أعضاء تخدم ولا يرأس أصلاً .. وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفِطر متفاضلة الهيئات (١٧) .

والفارابي في نظريته هذه يتبنى موقفاً طبقياً واضحاً ، يتصف بالتنظيم الصاعد عموداً لا بالترتيب الأفقى . ومنطلق الفيلسوف في موقفه هذا مؤشر لطبيعة عصره .

٧ - ثم يأتي دور تحديد أجزاء المدينة حيث توزعه فئات خمس

من الناس حصرها الفيلسوف على الوجه التالى :

(أ) الأفاضل ، وهم الحكماء والمتقنون وذوو الآراء فى الأمور المهمة .

(ب) حملة الدين وذوو الألسنة ، وهم الخطباء والبلغاء والشعراء والملحنون والكتّاب ، ومن يجرى مجراهم وكان فى عدادهم .

(ج) المقدرون ، وهم الحسبة والمهندسون والأطباء والمنجمون . ومن يجرى مجراهم .

(د) المجاهدون ، وهم المقاتلة والحفظة ومن عدّ منهم .

(هـ) وأخيراً المالىون ، وهم مكتسبو الأموال فى المدينة . مثل الفلاحين والرعاة والباعة ، ومن جرى مجراهم .

ولست مبالاً إلى أن هذا الرأى فى أجزاء المدينة وتقسيم طبقاتها هو ماثورات الإسلام على الفارابى - بل هو أقرب إلى روح الأفلاطونيات الوسطى ..

أما رؤساء هذه المدينة ومديروها فهم أربعة أصناف أيضاً رسنشير إليهم عند الكلام على صفات رئيس المدينة .. وفى كل جزء من أجزاء المدينة يوجد رئيس لا رئيس فوقة من أهل تلك الطائفة . وفيه من هو رئيس لمن دونه ومرؤوس لمن فوقة .

وتتناسق الأعمال فى المدينة تناسقاً عملياً جاداً ، بحيث يقاس العمل

بغايتة ونفعه . وصفة التعقل في صاحبه وإتقانه لصنعتة . ويأتلف أعضاؤها تآلفاً تاماً يرتبط بروابط المحبة والعدل وأفعال الخير ، وتجتمع كلها لتحقيق فعل الفضيلة الذي يهدف إلى معرفة الإنسان والعالم وعلاقته بالموجود الأول . ومتى اتفقت آراء أهل المدينة حول هذه الأمور حققت المدينة سعادتها المطلوبة ! .. وأهم صفة من تلك الصفات هي (العدل) - حيث تقسم خيرات المدينة المشتركة على جميع أهلها ، والمقصود عند الفيلسوف بالخيرات هي السلامة والأموال والكرامة والمراتب وسائر الأمور الأخرى - شية بها قاله أفلاطون في كتاب النواميس ... ومن ثمة فإن لكل عضو في المدينة نصيباً يناله حسب استثناله ، والنقص والزيادة في هذا النصيب جور وخروج على العدل : أمّا النقص فجور على صاحب الحق ، وأمّا الزيادة فجور على أهل المدينة أنفسهم ! ..

وينبغي على كل فرد أن يفوض إليه صناعة واحدة يفرد بها . وتكون هذه الصناعة إما في صنف الخدمات العامة ، أو في فئة مرتبة الرئاسة . ولا يُسمح بمزاولة أكثر من عمل واحد . لأن في تعدد الأعمال ضرراً اجتماعياً يضعف طبيعة الاختصاص في الصناعة الواحدة ، ويؤدي إلى سوء الاختيار مع فقدان الوقت المخصص للعمل الواحد على حساب العمل الآخر . ويستحسن أن لا يُترك في المدينة من لا يمكنه بوجه ما أن يقوم بشيء من الأعمال النافعة فيها . وفي الصورة التي يقدمها الفيلسوف هنا مؤشرات نحو التأكيد على

الاختصاص وأهميته وهو أمر يلتزمه الباحثون في العصر الحديث -
بالإضافة إلى ذلك أنَّ مدينته تبدو كأنها خالية في العاطلين والأتكالين .
وهي أكثر إنسانية من المدينة الأفلاطونية التي تتصف بالقسوة والشدة
نحو هؤلاء البائسين ! ..

أما إذا بحثنا عن أموال المدينة فهي معدة أصلاً للطوائف الذين
ليس من شأنهم أن يكسبوا مالاً . كحملة الدين والكتاب والأطباء
وذويهم ، وذلك لأهمية هذه الفئات في نظر الفارابي .

ومن طريف ما يقرره الفيلسوف في مجال طبيعة المدينة الاجتماعية .
هو أنَّ المساكن المنيعة والقلاع الحصينة تولد في الإنسان ملكات الجبن
والخوف والأمان - على خلاف ما نجد عليه أصحاب بيوت الشعر أو
الجلد أو الصحارى ... فكان من أسباب الخور والضعف في رأى
أبي نصر السكن الرفيع العمد . لذا وجب على (مدير المدينة) أن يراقب
أمر السكنة والساكنين معاً !! ..

والطريف الآخر أنَّ للحكيم يحدّد طبيعة المنزل اجتماعياً فيحصرها في
أربعة حدود : زوج وزوجة ، ومولى وعبد ، ووالد وولد ، وقُنية
ومقتنى .. والذي يدير هذه جميعها هو رب المنزل الذي منزلته منه
منزلة مدير المدينة ذاتها . من حيث إنَّ « المدينة والمنزل قياس كل واحد
منهما قياس بدن الإنسان .. فإنَّ الرأس والصدر والبطن والظهر واليدين
والرجلين قياسها من البدن قياس منازل المدينة من المدينة^(١٨) » .

وتفاضل المدينة في الخدمة الاجتماعية والرئاسة طبقاً لما فُطر عليه أصحابها من آداب وأعراف - والرئيس هو الذى يرتب هذا التفاضل حسب استئصال كل واحد لرتبته ، سواء كانت رتبته محسوبة على الخدمة الاجتماعية أو في نطاق رئاسة الدولة (١٩) ... والفارابى يقدم هنا صورة ظلية لما نسميه في العصر الحاضر القدرات والمواهب واختلاف الأفراد فيها . وضرورة توجيه هؤلاء إلى مواهبهم التى تؤدى إلى الإنتاج الأحسن للمدينة ومجتمعها .

٨ - وعوّذ على بدء إلى الحديث عن رئيس هذه المدينة ومدبرها ومسير دفتها والنموذج الأول لها - حيث نجد أن الفيلسوف يضع دالتين أساسيتين لهذا الغرض ، هما : أن يفطر على الرئاسة بالطبع فيكون مُعدّاً لها أولاً ، وأن يكون بهيمته وملكته الإرادية قادراً عليها ثانياً . وبهذا يستكمل (هذا الرئيس) كل صفات الإنسان الحق ، فيصير عقلاً ومعقولاً بالفعل - وتعود نفسه تستقى فعلها من العقل الفعّال ، مع قدرة لسانية لديه على جودة التخيل وحسن الإرشاد إلى بلوغ الغاية والسعادة ، تواكبها قوة بدنية للقيام بكل تلك الأعمال . فهذا - كما يقول الفارابى - « هو الرئيس الذى لا يرأسه إنسان آخر أصلاً . وهو الإمام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وهو رئيس الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها » (٢٠) - ويفرق الفارابى هنا في خياله المثالى بما يبعده عن واقعية أفلاطون في رئيسه الفيلسوف . ولعل للفارابى عذره ، لأنه استقى الموقف من عقيدته

وميله إلى فكرة العصمة الفردية في غير الأنبياء والرسل من بني البشر .

ويشتق فيلسوف . بالإضافة إلى ما تقدم . صفات أخرى تبلغ اثني عشرة صفة يجب أن يفتقر عليها الرئيس الأول بالطبع^(٢١) وست أخرى لمن هو دون الحد الأعلى هذه الصفات . أي لمن سيكون رئيساً ثانياً . ومن ثم نختص لمدينة هذه الست كاملة كان رئيساً ثالثاً . وإن تفرقت هذه الصفات بين أكثر من واحد كان أولئك هم رؤساء المدينة العاصمة مجتمعين . يمشون الحد الرابع من الرتبة . فترأس المدينة إذن تكون على أربعة أصناف كما ذكرنا .

أما صفات الرئيس الأعلى فتقوم على الأسس التي نقتبسها في أدناه نعتاً كما أوردناها الفارابي في كتابه مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة . حيث يقول^(٢٢) :

١ - « أن يكون تامّ الأعضاء . قواها مؤاتية أعضائها على الأعمال التي شأنها أن يكون بها . ومتى همّ بعضهم من أعضائه عملاً يكون به . فأتى عليه بسهولة .

٢ - أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له . فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه .

٣ - أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه . وبالجملة لا يكاد ينساه .

- ٤ - أن يكون جيّد الفطنة ذكياً ، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دلّ عليها الدليل .
- ٥ - أن يكون حسن العبارة ، يؤاتيه لسانه على إبانته كل ما يضمّره إبانة تامّة .
- ٦ - أن يكون محباً للتعليم والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤلّه تعب التعلّم ، ولا يؤذيه الكدّ الذي ينال منه .
- ٧ - أن يكون بالطبع غير شرّ على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع للعب ، ومبغضاً للذات الكائنة عن هذه .
- ٨ - أن يكون محباً للصدق وأهله ، مبغضاً للكذب وأهله .
- ٩ - أن يكون كبير النفس ، محباً للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها .
- ١٠ - أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيّنة عنده .
- ١١ - أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ، مبغضاً للجور والظلم وأهلها . يعطى النصفّة من أهله ومن غيره ويحثّ (عليها) . ويؤتي لمن حلّ به الجور مؤثماً لكل ما يراه حسناً وجميلاً . (و) أن يكون عدلاً غير صعب القياد ، ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دُعِيَ إلى العدل ، بل صعب القياد إذا دُعِيَ إلى الجور وإلى القبيح في الجملة .

١٢ - أن يكون قوىّ العزيمة على الشئ الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل ،
جسوراً عليه ، مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس .

تلك هى جماع ما أراداه الفارابى الفيلسوف من صفات لرئيس
المدينة المطلق وإمامها العادل - ولقد شعر ، وهو يضع هذه الصفات ،
أنه من العسير أن تتوافر فى إنسان واحد كل تلك المميّزات « ولذلك
لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد ، والأقل من
الناس ! .. »

٩ - سؤال يرد على الخاطر فى هذا المجال ، فحواء مدى الأثر الذى
تركه أفلاطون على الفارابى فى صفات رئيس المدينة ٢٠٢ . نحن لانشك ،
بدءاً ، من أن الفيلسوف المسلم اطلع على مآثور صاحب الأكاديمية فى
وصفه لخصال الفيلسوف الحق ، ولكننا لا نجد مبرراً للقول بأن ما ذكره
الفارابى من هذه الخصال هو نقلٌ مباشر عن أفلاطون (٢٣) . لأن فى
غضون هذه الصفات تأثيرات واضحة بالرواقية من جهة ، ووشائج بينة
لصفات الإمام عند الشيعة من جهة أخرى ، يضاف إليها اجتهد نظرى
بحث يصوغه الفارابى اختراعاً من ملابس عصره . ومن ثمة فإن
الفارابى يصنع أساساً أصيلاً لرئيس المدينة الفاضلة وهو كونه أن يفطر
بالطبع على اثنتى عشرة خصلة - كما بسطنا من قبل - بينا يربط أفلاطون
بعض تلك الخصال بعشق المعرفة التى يتزع صاحبها بطبيعته إلى البحث

عن الحقيقة .. وفرقاً بين أن يُفطر المرء عليها بالطبع ، وبين التزوع - مجرد التزوع إليها ..!

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإنَّ رئيس مدينة أفلاطون الفاضلة إنساناً اكتسب المعرفة عن دَرَبَةٍ ودراسة وطول أناة ، بينما رئيس مدينة الفارابي لا يكون كذلك لأنَّ معرفته قائمة على الحدس والإلهام ، ولا يختار من قبل أهل المدينة ، باعتبار أنه هو (مختار) بطبعه الذي فُطر عليه ، ومنصوص عليه من قبل الناموس . فلا مجال للقول إذن بأنَّ الفارابي أبعد فكرة الانتخاب ، لأنها غير واردة في منهجه أصلاً ..!

وأيّاً ما كان ، فالتخطيط الذي رسمه الفارابي للمدينة الفاضلة أقل طوبائية ممّا فعله أفلاطون في عصره ، إذا قيس الأمر إلى فكرة التطبيق - بل إننا نجد في الفارابي وشائج قربيّة مع نظريات الإسلام في الحكم ، رغم حدّة نزوعه نحو مواقع التفويض الإلهي في التنظيم والتنسيق ، مصحوباً بدلالة الالتزام بالفطرية والعصمة معاً ، ولكنه بقي عند حدوده تلك لم يتخطها قيد أنملة ، ومن هنا كان الموقف نظرياً ، فقد بسبب هذه الصفة عنصر الاستمرار .. ويرجع بعض الباحثين ذلك إلى عوامل الانحراف الذي لحق التعليم والنصوص وأدّى في النهاية إلى الخروج على الأصول الملزمة للدين الجديد

والذي أريد قوله هنا: إنني أخالف أولئك الذين يحاولون دفع

الفارابى إلى ساحة الخيال المحض فى بنائه لمدينته الفاضلة بغية وضعه وأفلاطون فى عربة واحدة تتجاوز فى خيالها مفاوز الليل والنهار !.. فليس الفارابى كذلك ، رغم الصور النظرية التى أوضحناها سابقاً .

* * *

١٠ - تلك هى نظرية الفارابى فى المدينة الفاضلة . ثرى ماهى صور التقابل لهذه المدينة ؟ .. إنه مما يلفت النظر حقاً ما نجد عليه الفيلسوف فى هذا التخطيط المعاكس . حيث تستوى لديه الصورة الخارجية والداخلية ، فيسحب من الزمن القديم سمات لحكومات غريبة عنا يجعلها متقابلة لما أرادته فى بناء المدينة الفاضلة ... على الرغم من أن كثيراً مما نلاحظه فى محاولاته تلك يصبغ بصبغة جديدة أحياناً . وأحياناً نجده متأثراً بتيار العصر الذى عناه . ومن هنا فنحن أكثر ميلاً إلى اعتبار صور المدن المضادة عند الفيلسوف أقرب واقعية فى التخطيط مما هى عليه فى مدينته الفاضلة .. وأياً ماكان ، فإن منابعها الدقيقة هذه تبقى غير واضحة المعالم ، بحيث يتيسر إرجاعها إلى أفلاطون أو غيره - فهى فى تصورنا خليط غربي وشرقي معاً ، برع الفارابى فى صوغه هذه الصياغة التى نسقها وحددها وكثفها وأرسلها بشكلها النظرى . دون وسائل للإيضاح أو بينات للوقائع وصورها ، أو إثباتات لطرائق هذا الحكم أو ذاك . متناسياً - عن اختيار - إعطاء مؤشرات ودلائلها الثبوتية فى عصر من العصور أو مكان ما على وجه هذه الأرض !.. وقد تكون هى متحققة فى كل زمان وفى كل مكان !..

يرى الأستاذ روجيه أرناالديز^(٢٤) « إن الفارابي الفيلسوف المسلم قد فكر هنا (وهو يخطط لنظامه هذا) بالمعارك العنيفة التي أثار غبارها الأمويون وأنصارهم ، حين اتهموا أثناء تسنهم الخلافة بالفسوق من جانب أتقياء المؤمنين » - ولا نجد ما يقف حائلاً دون اجتهد المستشرق المذكور . ولكننا نضيف إلى ذلك أن الفارابي استوحى أيضاً طبيعة عصره بالذات الذي عاناه في دار السلام . وقد أشرنا إليه سابقاً - ولعل هذا يبدو واضحاً حين نعلم أن البرنامج الزمني الذي أتم فيه فصول وأبواب كتابه (مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة)^(٢٥) لا يتعدى العقد الأخير من حياته . حيث بدأه في بغداد قبل مغادرته إياها . ثم أتمه في دمشق عام ٣٣١ للهجرة ، وثبت الأبواب بعد ذلك ، وفي عام ٣٣٧ للهجرة أكمل الفصول ..

وعلى الرغم من الكشف الذي قدمه الفيلسوف عن هذه المدن الخارجة على الفضيلة . فإننا لا نجد علاجاً إيجابياً لانحرافها سوى العود ثانية إلى التمسك بالنظريات دون الواقع القائم ..

١١ - لست أجادل هنا في أن يكون الفارابي حالماً تارة وواقعياً تارة أخرى - ولكن الحقيقة تقودنا . من خلال كتبه . إلى وصف بارع ودقيق لهذه المدن المضادة ، استوحى فيه عناصر اجتماعية ونفسية وخلقية ودينية وبيئية . لم يتيسر له التمييز فيها بين أمرين : الأول - الطريقة الوصفية لطبيعة المجتمع .. والثاني - المؤسسة الاجتماعية التي

ينهض عليها المجتمع . بل ساقها جميعها بعضاً واحدة كي يظهرها لنا على سوء آتائها ونواقصها في تحليل نظري لأوضاعها التي تسير عليها . وتلخيص مبتسر يفتقر أحياناً إلى الإيضاح والتبرير ومهما كان . فإن عمله هذا لا يخلو من ريادة انفرد بها عن غيره من الحكماء .

وفي فحوص نظيرى لموقفه . نجده قد حصر هذه المدن . بشكل عام . في أربع مجموعات :

(أ) المدن الجاهلة . ووضع تحتها مثيلاتها محدداً إياها بستة (والمقصود بالمدينة أو المدن الدولة اصطلاحاً) - كما يلي :

- ١ - المدينة الضرورية .
 - ٢ - مدينة النذالة .
 - ٣ - مدينة الحسة أو الشقوة .
 - ٤ - مدينة الكرامة .
 - ٥ - مدينة التغلب .
 - ٦ - المدينة الجماعية (أو الفوضوية)
- (ب) المدينة الفاسقة .
- (ج) المدينة المبدلة .
- (د) المدينة الضالة .

وقدّم الفيلسوف في الحديث عن تلك الدولة أو المدن فذلكة قصيرة تصف لنا جماعة من البشر لا يمكن وضعها - في تصويره النظري - تحت فئة من تلك الفئات التي أشرنا إليها في أعلاه ، لأنها أحسن من جميعها . فاعتبرها بهيمية بطبعها ، فهي ليست (مدينة) إطلاقاً تشبه من جهة الوحوش والبهائم . وتتسافد تسافد الحيوان الأعجم ، وتفترق في طرق عيشها . فبعضها يسكن البراري والقفار ، وبعضها يأنس إلى مجاورة المدن « وهؤلاء ينبغي أن يجرّوا مجرى البهائم : فمن كان منهم إنسياً وانتفع به في شيء من المدن ترك واستعبد واستعمل كما تستعمل البهيمة . ومن كان منهم لا ينتفع به ، أو كان ضاراً عُمل به ما يُعمل بسائر الحيوانات الضارّة . وكذلك ينبغي أن يُعمل بمن اتفق أن يكون من أولاد أهل المدن بهيميا » (٢٦) .

هذه صورة واحدة قبستها للقارئ ممّا قاله الفيلسوف في فذلكته ..
أمّا التخطيط فنبداً معه في « المدينة الجاهلة » ورواضعها :

ومفهوم المدينة الجاهلة عنده يقوم على دلالة التعدّد لا الأفراد . من حيث أنّه استعمل هذا الاصطلاح وأراد به مجموعة المدن التي أشرنا إليها سابقاً . ثم استقى نتائج تلك ليعبّر عن مكنون مايقصده بالجهل تعبيراً حدّده أصلاً بأنّه فقدان السعادة وعدم معرفتها من قبل هذه المدينة . وذهابها إلى أنّها هي « سلامة الأبدان واليسار والتمتع بالذات . منطقاً إنسانها نحو هواه مكرماً ومعظماً . » (٢٧)

وأهل هذه المدينة ورواضها مدينون باعتبار ما يُصطلح عليهم من لفظ (المدينة) وإضافتها - ومن رواضها المدينة الضرورية . ويقصد بها مجتمع القناعة والتفريط بما هو ضرورى وواجب لتسيير أود الحياة الضرورية من مأكّل ومشرب ومسكن ومنكح . والتعاون على تحقيق هذا النمط من العيش . وبطرق مختلفة . سواء ما كان على سبيل الفلاحة والرعاية والصيد واللصويّة . أو بوسائل أخرى . أو بوحدة منها .. وخير أفراد هذا المجتمع مَنْ كان « أجودهم احتيالاً وتديباً وتأتياً فيما يصل به إلى الضرورى من الوجوه التى بها مكاسب أهل المدينة . » (٢٨)

ومن رَوَاضِ هذه المدينة الجاهلة أيضاً « مدينة النذالة » - وهى مجتمع الإفراط والاستكثار من الثروة واليسار . بما يفوق حاجة المدينة وأفرادها ، بل حباً فى اكتناز الدرهم والدينار « وأفضل هؤلاء عندهم أيسرهم وأجودهم احتيالاً فى بلوغ اليسار ... واليسار ينال من جميع الجهات التى فيها يمكن أن ينال الضرورى . وهى الفلاحة والرعاية والصيد واللصويّة . ثم المعاملات الإرادية مثل التجارة والإجارة وغير ذلك . » (٢٩)

وإنّه ليجتمع فى الخيال فأتصور أنّ الفارابى يقصد من تكرار لفظ (اللصويّة فى النصّين السابقين عملية الغزو التى عُرِفَتْ بها القبائل الآبدة ! . وكأنّ الحكيم يحاول أن يعطى لنا عينات من تاريخنا القديم

استقى أصولها من مسموع أو منقول . صاغة هو بلغته الفلسفية وخياله الغارب متمرجاً بما ثوراته الفكرية عن حضارة اليونان والرومان ..

ونعود إلى الحديث عن راضعة أخرى هي « مدينة الحسة » - حيث تمثل مجتمع اللذائذ الحسية بما يتفق من « المشروب والمأكول والمنكوح » وبما يشير التخيل من اللعب والهزل أوهما معاً جميعاً .. واللذة في هذه المدينة لأجل اللذة ، ومن هنا فهي في نظر أهل الجاهلية « المدينة السعيدة » لأنها تحقق للفرد غبطته بما تواتيه من أسباب اللعب والملذات ..

والرابعة من تلك الرواضع هي « مدينة الكرامة » - وهدهها الحفاظ والعمل على كرامتها بين المجتمعات ، وظهورها بمظهر البهاء والكبرياء فيما بين أفرادها . أو بين الأمم الأخرى . ومظهرها مظهر الكرامة ، ولكنها تستهدف في حقيقتها المنافع الشخصية . فكل فرد منهم يكرم الآخرين حسب استهالاتهم الجاهلية ومنها اليسار ومؤاناة أسباب اللذة واللعب وبلوغ الضروري في أقصى طرفيه .. وتأخذ السطوة والغلبة جانباً كبيراً من المدينة . بحيث أن صاحبها لا يُنال بمكروه . وينال هو غيره بالمكروه متى أراد . وتعتبر هذه الحال من أحوال الغبطة عندهم - و« الأفضل في هذا الباب يكرم أكثر » .. وكذلك يلعب الحسب والنسب دورين مهمين ، لأن « الحسب عندهم ... أن يكون آباؤه وأجداده إما موسرين . وإما أن تكون

اللذة وأسبابها واتهم كثيراً . وإما أن يكونوا غلبوا من أشياء كثيرة^(٣٠) » - ومن لم يكن له من حسبه أو يساره ما يؤهله لنيل الكرامة . فهو بعيد عن مراكز الرئاسات والكرامات ١ . وأفضل الرؤساء في تلك المدينة أولئك الذين « ينيلهم اليسار ولا يطلب اليسار . أو ينيلهم اللذات ولا يطلب اللذات . بل يطلب الكرامة وحدها والمدح والإجلال والتعظيم بالقول والفعل . » وقد يحل الرئيس منهم على المال فينفقه حاسباً أن ذلك هو الكرم والحرية - أو قد يستولى على أموال خارج مدينته كي ينال بها الكرامة والمنفعة في مدينته .

ويميل الفيلسوف إلى اعتبار هذه المدينة تشبه من وجه المدينة الفاضلة خاصة إذا كان هدف الكرامات ومراتب الناس ينحون نحو الأنفع فالأنفع ، ومن هنا فهي أفضل مدن أهل الجاهلية . ولكن إذا بالغ ناسها في محبة الكرامة أصبحت مدينة الجبارين . ثم تنتقل إلى مدينة التغلب .

تُرى ماهى مدينة التغلب ؟ .. هى فى حقيقتها مدينة القاهرين الذين لا يقهرون ، ولذتهم القصوى هى (الغلبة) التى ينالونها بالنسبة للمغلوبين ، وتتفاوت عندهم الغلبة فى الهدف والغاية ، فتارة تكون حباً فى سفك الدماء ، وتارة رغبة فى اقتناء المال . وأخرى استعباداً للآخرين من بنى البشر . ويترتب مجتمعاتهم حسب اختلاف التفاوت عندهم فى تحقيق القهر والغلبة والإذلال « حتى أن الواحد من المحبين

للغلبة والقهر متى كانت له همّة أو هوى من شيء ما ، ثم نال ذلك بلا قهر لإنسان ما على ذلك ، لم يأخذه ولم يلتفت إليه . « (٣١)

وتتحقق هذه الغلبة لديهم إما بطريق المخاتلة أو المجاهرة . ولا يؤخذ المغلوب غيلة ، لأن ذلك في عرفهم لا ينتهي إلى القهر أو الاستيلاء المطلوبين لأجل الغلبة ذاتها . وكأنهم يؤكدون فكرة (المواجهة) التي لاتضرب من خلف ولا تجهز على ضعيف ولا تسلب مغلوباً . ولكنها في الوقت ذاته تثبت المقولة المعروفة : أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً ..

وآخر هذه الروايع بالنسبة للمدينة الجاهلة هي « المدينة الجماعية » - والمقصود بها أن يكون أهلها أحراراً بلا إزام ، يعمل كل واحد منهم حسب هواه ، لا يمنعه مانع من خلق أو عرف أو دين ، فهي بالأحرى مجتمع الفوضوية . وتكون شريعتهم « أن لا فضل للإنسان على إنسان في شيء أصلاً » - وبهذا تعددت أصولهم وطوائفهم بما هو متشابه وبما هو متباين ، فيجتمع في هذه المدينة ما كان متفرقاً في المدن الأخرى . سواء ما كان خسيساً أو شريفاً « وإذا استقصى أمرهم لم يكن فيهم في الحقيقة لا رئيس ولا مرؤوس . »

ومدينة كهذه يحجبها النازحون ، لأنها تكون موطناً لتحقيق شهواتهم وهواهم ، فيكثر سكانها بحيث يصعب تمايز الغريب من القاطن . ويظهر فيها الحكماء والخطباء والشعراء من كل ضرب ومن كل نوع . فهي جامعة لصور من الخير والشر معاً .. ويؤدي الإنطلاق الحربي

قاطنيتها إلى أن تكون رئاسات مدنها تُشتري بالمال . لأن ليس هناك مَنْ هو أولى بالرئاسة من بعض ... ويتميز رئيسها بجودة الروية وحسن الاحتيال مع قدرة على تحقيق مآرب وشهوات أهل المدينة وسكانها - وإن حدث أن تولى الرئاسة إنساناً فاضلاً اتفاقاً ، فتكون نهايته إما الخلع أو القتل أو النزاع معه باستمرار . ولا تدوم رئاسة في هذه المدينة الفوضوية . إلا لأولئك الذين غلبت شهواتهم قواهم الناطقة . ويضرب الفارابي مثلاً على هذا فيقول : كما « يرى ذلك في أشرف أهل البرارى من الترك والعرب ! » (٣٢)

تلك هي المدينة الجاهلة ورواضعها . أو جزنا رأى الفيلسوف فيها مستوحين موقفه من مآثراته الفكرية في هذا السبيل ..

وعود مرة أخرى إلى مدنه المضادة - فأولها المدينة الفاسقة التي يمثلها مجتمع الانحراف الذي يعلم الحق ويعرف موضعه ولكنه يحيد دونه ويتعد عنه .. وجماعة هذه المدينة تعرف من الناحية النظرية آراء أهل المدينة الفاضلة . ولكنها لا تطبقها عملياً ، ولذا فأهل هذه المدينة لا ينالون السعادة أصلاً ! .

وتلى هذه المدينة ، المدينة المبدلة التي انحرفت بعد إيمان . وضلت بعد يقين . فأصبحت أفعالها مخالفة لأفعال المدينة الفاضلة وخارجه عليها .

أما المدينة الضالة فأساس ضلالها تصوّر رئيسها الأول أنه يوحى

إليه . فيخدع مجتمعه بأقوال وخيالات بعيدة عن الحقيقة . رغم أن أهل المدينة يعتقدون بالله وبالعقول المفارقة وبالعقل الفعال . ولكن اعتقادهم ذلك فاسد ومنحرف وضال .

ومن طريف ما يضيفه الفارابي إلى هذه الصور المضادة للمدينة الفاضلة حديثه عن (النوبات) - أى الأشواك والحشائش الضارة التى تظهر فى المدينة الفاضلة - ويقصد بذلك الناس الذين يضلعون دون مثالية الآراء التى تبناها فى تخطيطه العام لدولته العالمية .. ومن هذه النوبات أولئك الذين يصطادون المنافع والمكاسب لأنفسهم متظاهرين بالقوى والفعل الفاضل . وهم فى الحقيقة متقنصين فحسب ! . ومنهم أيضاً المارقة . من الخارجين على الناموس الذين يحرفون الكلم عن مواضعه فيتنكرون لأقوال واضع السنة . وسبب تحريفهم هذا هو سوء فهمهم وبلادة طبعهم وانغماسهم فى الضلال ... وفئة أخرى تتجلى تلك الأمور فتزيفها عند أنفسها وعند الآخرين ، فيؤدى بها هذا إلى الحيرة . ومن ثمة فإنها لا ترى فيما يدرك شئ صادق أصلاً . وهؤلاء هم الأغمار الجهلة .

وما الذى ينبغى أن يفعله رئيس المدينة الفاضلة إزاء هذه النوبات التى تتطفل على مجتمعه ذاك ؟ ... واجبه - كما يرى الحكيم - هو « إشغالهم . وعلاج كل صنف منهم بما يصلحه خاصة . إما باخراج من المدينة أو بعقوبة أو بحبس أو بتصرف فى بعض الأعمال وإن لم يسعوا له . »

٤١ - وأخيراً ، أليس فيما قرّره الفيلسوف عن المدن المضادة ما ينجلو لنا ، وبشكلٍ ما ، ذلك الضباب الذي اكتنف بعض الدراسات عنه حين ادّعى أصحابها بأنّ الفارابي كان إمعة لأفلاطون ، يحدونحوه حدو النعل بالنعل؟! .. وقد تبين لنا مدى المطابقة والمفارقة بينه وبين فيلسوف اليونان ، سواء في المنهج أو في المضمون - وتلك وحدها سمة تضاف إلى العمق التاريخي الماثورات أبي نصر في تراثنا العربي الخالد .

③ تلفيق وتوفيق وتوشيق

إخوان الصفا

١٢ - أجل . تلفيقٌ وتوفيقٌ وتوثيقٌ - تلك هي الصفات الكبرى التي تميّزت بها جماعة إخوان الصفاء . حيث تسنى لأفكارهم الفلسفية التي حملوها ودافعوا عنها . أن تلعب دورها الواسع على الساحة الإسلامية . وبوسائل متعددة جعلتها متباينة الأوجه ومتشعبة المشارب . فكانت حقاً . كما قلنا . مدرسة تلفيقٍ وتوفيقٍ وتوثيقٍ !..

وليس من اليسير أن يحدّد الباحث موقفه المنهجي من رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء وعقيدتهم الفكرية والمذهبية . لأنّ أهمّ ما يحيره إيمانهم المزدوج ، حيث يذهبون إلى أن للأشياء ظاهراً غير باطنها . ممّا يدفع بهم نحو السّرية والكتّان - وهما أمران لايسهل كشفهما كشفاً يقينياً .. ومن هنا سيكون بحثنا هذا تخطيطاً لدراسة موسعة في المستقبل القريب بعون الله .

وأياً ما كان . فالتاريخ حدّد ظهورهم . كمدرسة فكرية . في النصف الأول من القرن الرابع للهجرة . أي حوالى عام ٣٣٤ - حيث كانت الدولة القائمة يومذاك تعاني أزمات حادّة من الضعف وسوء التدبير وقلة العون ، ممّا اضطرت . على أثر ذلك . أن تخضع للانقسام فتوزعت قواها في إمارات متباعدة يضمها معنوياً اسم خليفة بغداد

فحسب !.. وأدت هذه الحال إلى قيام نوع من التناحر السياسى بين الفئات الطامعة فى الحكم . انتهى ، فى آخر المطاف ، إلى إضعاف القوى جميعها . واستيلاء العناصر الأجنبية على الدولة الفتية . فتمزقت رقعتها الجغرافية منتشرة شرقاً وغرباً ، وتركت دار السلام يقطعها الخلفاء مأمورين غير آمرين !..

وذرت قرن تلك الإمارات فى قلب الحضارة الجديدة ، فكان البويهيون فى فارس ، ثم زحفوا إلى الغرب فضموا جزءاً كبيراً منه . وكان الحمدانيون فى الموصل ، وامتد سلطانهم حتى حلب الشهباء . وظهر القرامطة فى البحرين . وبرزت الدولة الفاطمية فى الشمال الأفريق لتمتد بعد حين إلى مصر فتحكمها وماجاورها عِدَّة قرون .

ولم تخل تلك الانقسامات من منازعات فكرية وعقائدية وسياسية أدت إلى مطاحنات بالقلم تارة وبالسلاح أخرى - وبقيت الحرب الكلامية سجلاً بينهم . يتنازعون بها كتنازعهم وتبارزهم بالرمح والسيف !.. وكان هذا الجو المفعم بالإحزن والضغائن سبباً لاجتماع لظهور حركة إخوان الصفاء (أهل العدل وأبناء الحمد) - سواء فى البصرة وبغداد . أو فى أطراف من الدولة الإسلامية .

وقد ارتسمت دعوتهم فى صورتين منظرتين على الوجه التالى :

إحداها اتجاه فلسفى واجتماعى واضح التلفيق .. وثانيتهما نزوة سياسية تلفعت تحت دعاوى فكرية فى الظاهر ، ولكنها تهدف لغاية

معيّنة في الخفاء .. وقد تبلورت هذه النزوة في موقفهم الحقيقي من الأوضاع السائدة عصر ذاك ، وتمسكهم باتجاهات الحزب المعارض الذي تمثل بالعلوين ودعوتهم إلى أحقية الخلافة في أصلاهم - ولسنا نقصد في ذلك أنهم كانوا فئة تظاهرت بهذا الأمر دون أن يكون لها هدفها المحدّد ، بل إننا نغني أنهم انضموا فعلاً إلى تيار سياسي معروف حاولوا عن طريقه الدّفع بأفكارهم الاجتماعية والفلسفية والسياسية إلى حنايا الفكر الإسلامي العام ، بحيث كان لها مدلولها الخاص وإن خفيت حقيقتها على كثير من الباحثين والدارسين .

وكان الغرض ، كما يبدو لنا ، من تأليف رسائلهم هو تحقيق الغاية التي أشرنا إليها من قبل . ويسيل من الرمز والإيحاء ، وبتلفيق وتوفيق بين المذاهب الفلسفية على اختلاف مشاربها لبناء وإشادة مدينة فاضلة^(٣٣) . يحكمها الإخوان أو يحلمها بالأحرى أصحابها الشرعيون ... ففي الرسائل جوانب كثيرة تبرز فيها الغايات المتوخاه وهي متكمة بأقنعة من الرموز والتأويلات . ومن ثمة تبدو - بعد دراستها دراسة منهجية - إنها ظاهرة القصد بينة المعالم واضحة الأهداف^(٣٤) .. أما مانلمحه في الأسلوب الظاهري منها . فهو ينهض ، في واقعة . على قاعدة تبنّاها إخوان الصفاء خلاصتها أن الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية لو تمازجتا لحصل الكمال في الأرض ، لأنّ ظاهر الشريعة يصلح للعامة . فهو دواء للنفس

المريضة أو الضعيفة ، أما النفوس القوية السليمة فغذاؤها النظر الفلسفى العميق .

١٣ - وعوّد على بدء نتساءل عن الاتجاهات العقائدية والفكرية التى تبناها اخوان الصفاء ، وفى أى ضعف تُسلك تلك الميول ؟ . ليس من السهل ، كما أشرنا سابقاً ، الحكم القطعى واليقينى فى أمر كهذا ، خاصة ونحن أمام فئة تؤمن بظاهر للشريعة غير باطنها ، ويتأويل للكتاب الكريم والسنة النبوية ، يخرجان بها أحياناً عن مدلولها عند الفرق الإسلامية الأخرى - ولكننا ، رغم هذا الذى نقول ، نمتلك بعض معالم المنحنى التاريخى الذى حاول (الإخوان) تسجيله فى تضاعيف رسائلهم ، مما كان له الأثر الكبير على التابعين من أصحابهم ومؤيديهم .

لقد سلك التاريخ إزاءهم مسالك متباينة ، فهناك من ادّعى أنهم من القرامطة ، وآخر ادّعى أنهم من العلويين المتطرفين ، وثالث سلّكهم مسلك الإسماعيلية ، ورابع أبعدهم عن جميع تلك الاتجاهات - وفى جميع هذه الدعاوى ظلال وبقاى تلوح فى أفقهم العريض ، وتدفع بالباحثين إلى محاولة التفكير فى ضمّهم إلى فئة أو عقيدة معيّنة محدّدة .

وعند محلّ الموقف بدقة وإمعان وتبصّر نجد نحواً من الاتفاق بين رسائل إخوان الصفاء والشذرات الإسماعيلية ، بحيث تدفعنا ، طبيعة المنهج ، إلى الميل نحو فكرة أن إخوان الصفاء كانوا فى الجانب العقائدى يحنون (فى ظاهر الأمر) نحو المذهب الإسماعيلى ، ويمثلون ، إلى حد

ما ، الجناح الفكرى للفرقة ذاتها - لذا فهم من أنصار « التشيع »
 ببدلوله التاريخى ، لا ببدلول التشيع الإثنى عشرى كما هو عليه فى العصر
 الحاضر^(٣٥) .. بل هناك من يدعى أن مصطلح « الوصى » الذى ورد
 فى رسائل الإخوان لم يكن معروفاً لدى أحد من الفرق الإسلامية سوى
 الإسماعيلية^(٣٦) . ومن هنا فهم من أنصار هذا المذهب ! ... ولكن
 الواقع التاريخى هو أن التشيع بمعناه الدقيق ينض على القول بهذه
 الفكرة نظراً وعملاً (أعنى فكرة وصية الرسول (ﷺ) لعلى (ع)
 بالخلافة من بعده) - وقد برزت هذه الدعوة قبل ظهور الإخوان بما
 يقرب من ثلاثة قرون ، مع تباين فى تفسير النص عند بعضهم لا يودى
 إلى نكرانه أو تحريفه . لذا فرأى الباحث الإسماعيلى عارف ثامر فى
 مؤلفه (حقيقة إخوان الصفاء) لا تصنيف إلى الإخوان شيئاً جديداً .
 ولا تدفع بهم بعيداً عن المذهب المشار إليه ..

ويكفى المتبع مثلاً أن يقارن بين رسائل الإخوان والشذرات
 الإسماعيلية من الناحيتين العقائدية والفلسفية ليقف بنفسه على هذا
 الشبه المحدد المعالم ، النابع عن طريقة الدعوة والدعاة وسبل بثهم
 وانتشارهم فى أرجاء الوطن الإسلامى - على الرغم من أن إخوان
 الصفاء - من الناحية الشكلية - تظاهروا بوضوح دعوتهم وتجنّبهم
 الغموض والإيهام . ولكنهم تنكبوا هذا السبيل إلى سبيل آخر اختلفت
 فيه معالم الدعوة التى يريدون . وكانت تلك محاولة فطنة وذكية منهم فى
 أن تظهر على شكل تليفق من المذاهب الفكرية ، مؤكدين أنهم

لا يعادون مذهباً من المذاهب . باطلاً كان أم محقاً ، لأنّ مذهبهم (يقصدون الاتجاه الفلسفي) يستغرق المذاهب كلها^(٣٧) ! .. وهم - من حيث يعلمون أولاً يعلمون - ضيقوا هذه النهجية . وهذا الاستغراق في تأويلات « باطنية » ظاهرها التسامح وخفيها تحقيق قيام الدولة الإسلامية في ضوء عقيدتهم المذهبية ذاتها .. ومما يؤيد هذا السبيل أنّ دعاوة الإخوان استكملت أدواتها في عصر كان المسيطر فيه على الحكم المباشر فئة استأثرت بالتشيع مذهباً . وأعني بهم آل بويه ، الذين استولوا على بغداد عام ٣٣٤ للهجرة إبان خلافة المستكني بالله . وذلك بقيادة أحمد بن بويه الملقب بمعز الدولة . وقد تظاهروا بميلهم نحو المذهب الإمامي الإثني عشري بغية دفع عقيدة الإسماعيلية القائمة على القول « بالإمام المستور » الذي لا يزال يرزق . فلا تجوز الخلافة لغيره . ومن هنا أبعدوا عن أنفسهم مطامع الفئات السياسية المعاصرة .. بينا نجد أنّ الإخوان - وفي ظل حكم آل بويه - تنكروا للدولة الفتية ، محاولين جهدهم تحقيق فكرتهم الأصلية التي يهدفون .

هذا في الجانب السياسي . يضاف إليه التشابه الواضح بين ماتذهب إليه الإسماعيلية من محاولة تطبيق المعرفة اليقينية للأشياء في إسناد أصولها إلى العلم اليوناني (والذي يُظهر صدق هذا اليقين هو الإمام المعصوم) وماذهبت إليه رسائل الإخوان أيضاً^(٣٨) .

وعلى الرغم من أنّ إخوان الصفاء هم جزء من الفكر الباطني

الأقرب جذوراً إلى النظرية الإسماعيلية . كما بسطنا من قبل - فهناك مَنْ يرى أنهم يختلفون عن المذهب الإسماعيلي خاصة في موقفهم نحو فكرة الإبداع . وجاء هذا الاختلاف من حيث إنَّ الإخوان (٢٩) تمسكوا بنظرية الفيض في صورتها الإسلامية المنقولة عن الأفلاطونية المحدثه . بينما نلمس في الاسماعيلية ميلاً واضحاً نحو نظرية الإبداع بدلالاتها المطلقة .. أقول : لاضير في الحالين . رغم تباعد طبيعة الموقفين منهجاً وطريقة . ولكن . مما يضعف حدة هذا التباين كون إخوان الصفاء يمثلون بدرجة تليفقية - كما أوضحنا من قبل - لمت إلى فكرها أشتاتاً متنوعة . تختلف في مصادرها ومواردها . منطلقة من أن منبع الحقيقة هو واحد وإن اختلفت صوره وضروبه ومناحيه . لأن (الحكمة الأبدية) تركز على القول بأن جوهر الحضارات الإنسانية كلها جوهر واحد لايتباين - وهى فكرة راجت وشاعت في القرن الرابع للهجرة . وكان لها تأثيرها العميق على مدرسة الإخوان الفلسفية عصر ذلك .

* * *

١٤- أما أسلوب الرسائل فيتميز بالطرافة والعدوبة . مع ما يواكب هذه أحياناً من ضعف في التركيب اللغوى وتكرار (يظهر انه مقصود) للأفكار والعبارات في مجموع الرسائل بشكل عام ! . ولسنا ننعى على الإخوان هذه النقيصة في رسائلهم . لأنَّ الهدف الذى دونت من أجله لم يكن للفلسفة أو العلم فحسب . بل لأمر خفية

أخرى سبقت الإشارة إليها . ويبدو أن اختلاف الأسلوب وتكرار الأفكار يدفع بالباحث إلى الميل بأن مؤلفي الرسائل لم يجمعهم بلد واحد . بل كانوا يتباينون مسكناً ووطناً بين البصرة وبغداد . بحيث إذا كلف أحدهم التحدث عن علم من علوم الأوائل أتى على أفكار تحدث عنها غيره أيضاً من مدوني الرسائل . ولم يلحظ جماعة الإخوان أية غضاضة بادية الأمر . ولكنهم - في تصورنا - لمسوها أخيراً . فاندفعوا إلى فكرة الاختصار وجزالة الأسلوب ، فكانت (الرسالة الجامعة) التي حاولوا تقديمها للفئة الخاصة من المتعلمين .

وضمن هذا الإطار العام الذي تميزت به الرسائل كما بسطنا . نجد فيها صورة رائعة للنقد الذاق والاجتماعي . متمثلاً بالمحاكمة الطويلة التي جرت بين الإنسان وبعض أنواع الحيوان - صاغ الإخوان من خلالها أكثر من نهج للفكر والطريقة . رامزين وهادفين إلى تعرية بعض حقائق الحياة السياسية التي كانت سائدة في فترتهم .. فكانت هذه « المحاكمة » حقاً صفة لكل الظالمين ، في كل عصر وفي كل مصر (٤٠) .

وأياماً ما كان الأمر . فمن الإشكالات المنهجية التي تثار في هذا السبيل . هي عددية الرسائل - حيث تباينت الدراسات عنها وتشعب الباحثون شيعاً وأحزاباً إزاءها :

فمن ناحية النقد الداخلي ، نجد أن الإخوان أنفسهم يتضاربون في

تحديد العدد الكامل لها . فهناك ثلاثة موارد عنها :

(أ) موردٌ يدّعى أنّها إحدى وخمسون رسالة ^(٤١) .

(ب) وموردٌ يدّعى أنّها ثنتان وخمسون ^(٤٢) .

(ج) وموردٌ ثالث يدّعى أنّها إحدى وستون ١ .. ^(٤٣)

أما من ناحية النقد الخارجي . فيتحدّد على الشكل التالي :

(أ) شذرات الإسماعيلية المتأخرة تشير تارة إلى أنّ عددها (٥٢)
وتارة أخرى (٥٣) .

(ب) يشير القفطى في تاريخه إلى أنّها (٥١) رسالة . ويشير التوحيدى
إلى أنّها (٥٠) رسالة .

وإذا عدنا إلى إخوان الصفاء نجدهم قد أكدوا في الرسائل أكثر
من عشر مرات . على أنّها إحدى وخمسون . وذكروا خمس مرات
أنّها اثنتان وخمسون - ولا يهمننا كثرة ترددهم عن عدديتها . ولكن
الواقع أنّ تقسيمها - رغم اضطرابه - يدفعنا إلى القول . ولأول
وهلة . إنّ تعدادها (كما هي منشورة الآن) ينتهى إلى (٥٢)
رسالة ^(٤٤) وعند ذلك يجوز لنا السؤال عن السبب الذى أدّى من ناحية
النقد الداخلى . إلى اختلاف الإخوان في ذكر الصحيح من تقسيمها
العام ؟ ..

يظهر لنا . وبقناعة لا تبلغ حدّ الحسّم أو الجزم . أنّ الإخوان

اعتبروا الرسائل (٥١) رسالة في حال حذف « الرسالة الجامعة » من مجموعها . واعتبروها (٥٢) رسالة في حال ضمّ « الرسالة الجامعة » إليها - وهذا الاحتمال الذي نرى يدفعنا إلى تأكيد القول بأنّ الرسائل كتبت بيد أكثر من شخص واحد . مع التسليم بفرضية أنّ النسخة الأم قد فقدت بحكم تحديد العددية ... أمّا ما ورد في الجزء الثالث من الرسائل - والذي أشرنا إليه سابقاً - وكونها (٦١) رسالة . فلا نشك أنّه من خطأ السّاخ لا غير . وما ذكره المتقدمون فلا دليل عليه سوى السماع والنقل . حيث لم تكن طريقة النشر يومئذ سليمة ودقيقة كما هي عليه الآن ! ...

وأعود إلى الإسماعيلية كى نقف على رأيهم بهذا الخصوص . فمنهم من يدعى أنّها (٥٢) رسالة لاعتبارين : أولها أنّها دوّنت بهذا العدد تيمناً بعدد ركعات الصلاة المفروضة وما يتبعها من النوافل مضافاً إليها النية المتّمة للصلاة . فيكون المجموع (٥٢) واعتبروا النية تأويلاً للرسالة الجامعة ... أما الثاني فيذهب إلى أنّها دوّنت بعدد حروف اسم أحد أئمّتهم . وهو « عبد الله بن محمد » الداعى الإسماعيلي المعروف بإدريس بن عماد الدين .

وهناك من يرى منهم أنّها (٥٣) رسالة . معتمداً ذات التعليل الثاني ولكن باختلاف الاسم . ويقصدون بذلك إمامهم أحمد بن عبد الله - وفي الحالين فهم يعتمدون على حساب « الجمل » وهو

ضرب من الحساب يُجعل فيه لكل حرفٍ من الحروف الأبجدية عددٌ من الواحد إلى الألف على ترتيب خاص^(٤٥) .

وأخيراً فلا يخرج كون الرسائل (٥٢) رسالة عند الإسماعيلية مضافاً إليها الرسالة الجامعة . وهو الرأى الغالب لديهم - و (٥٣) عند البعض منهم . وروايات مؤرخيهم تتضارب في هذا المساق .

١٥ - ذكرنا سابقاً ميلنا إلى احتمال أن الرسائل كُتبت ودوّنت بقلم أكثر من شخص واحد . وبالمبررات التي أوردناها سابقاً - والآن تُثار مشكلة أسماء الذين شاركوا في تأليفها وتصنيفها . فها هنا نجد أنفسنا إزاء رأيين متضاربين :

الأول منها يذهب إلى أنها دوّنت بقلم رجلٍ واحدٍ من رجال الإسماعيلية يدعى الإمام أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل . ألّفها في الرد على موقف المأمون وتأييده للاعتزال ..! ويرى آخرون أن مؤلفها أحد الدعاة واسمه نور الدين بن أحمد .. ويذهب أبو حامد الغزالي في (منقذه من الضلال) إلى تأييد فكرة الأحادية في تأليفها . وذلك في عبارته التي تقول : « صاحب كتاب إخوان الصفاء » - والمقصود بالصاحب هنا المصنف . وذهب إلى ذات الموقف صدر الدين الشيرازي في أسفاره .

وأما الثاني فينفض على القول بأنها دوّنت بقلم أكثر من شخص واحد . ذكرهم القفطى في تاريخه . معتمداً بذلك على أبي حيان التوحيدي في

حديثه عن زيد بن رفاعه « الذي أقام بالبصرة زماناً طويلاً ، وصادف بها جماعةً جامعةً لأصناف العلم وأنواع الصناعة . منهم أبو سليمان محمد ابن معشر البستي ويُعرف بالمقدسي ، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني . وأبو أحمد الميهرجاني . وأبو الحسن العوفي وغيرهم . فصحبهم وخدمهم . وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة وتضافت بالصدقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة . » ^(٤٦)

ويبدو من النصّ أنّ جُلَّ هؤلاء الذين يذكرهم القفطي كانوا من سكنة البصرة إلاّ زيد بن رفاعه فقد تنقل بينها وبين بغداد ، وحلَّ بها ردحاً من الزمن ليس بالقصير . وكذلك يظهر من حديث التوحيدى أنّ زيدا كان أكثر أولئك نصيباً في الفهم والعلم والفطنة ، فاسمعه يصفه فيقول : « ذكاءٌ غالبٌ ، وذهنٌ وقادٌ ، وبقظةٌ حاضرة . وسوانح متناصرة ، ومتسعٌ في فنون النظم والنثر ، مع الكتابة البارة في الحساب والبلاغة وحفظ أيام الناس ، وسماع للمقالات ، وتبصر في الآراء والديانات ، وتصرف في كل فنٍ : إمّا بالشدو الموهيم ، وإمّا بالتبصر المُفهم . وإمّا بالتناهي المفحم . »

وكانت البصرة يومذاك محجة الفكر ومنار المعرفة ، ففيها ظهرت التيارات والمذاهب الفكرية المختلفة ، وفي ظلّهما نشأ الحسن البصري (ت ١١٠هـ) وواصل بن عطاء (ت ١٣١هـ) والنظام المعترلي (ت ٢٣١هـ) وأبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) والجاحظ

(ت : ٢٥٤ هـ) وغيرهم كثير . فلا غرابة أن تكون هي أيضاً حلقة الوصل بين إخوان الصفاء ومركزهم الذي إليه يُهرعون .

وأما ما يذكره التوحيدى فى كتاب المقابسات من أسماء كآبى سليمان محمد بن طاهر السجستانى ، وأبى زكرياء العميرى ، وأبى محمد المقدسى ، ويحيى بن عدى ، وإسحاق الصابى ، ومافى الجوسى ، وأبى العلاء المعرى - فهى فى رأينا لا ترتبط بجماعة (إخوان الصفاء) الذين نقصد هنا أكثر من ترادف الاسم مع سرية العمل فحسب ! ..

ويميل الأستاذ عمر الدسوقى^(٧) إلى أن أحداً من (آل البيت) قد شارك فى تأليف الرسائل واختيار موضوعاتها - ونحن لانستبعد أن يشارك فى تدوينها من تسمى باسمهم . أمّا أن يكون أحدهم بالدات . أعنى أحد الأئمة الإثنى عشر ، فأمر نستبعده لأن اصطلاح (آل البيت) عبارة يطلقها الشيعة على أئمتهم المعصومين ، فإن كان المقصود أحد هؤلاء الأئمة ، فالدعوى منقوضة تاريخياً لأن آخر إمام حتى توفى عام ٢٦٠ للهجرة هو الحسن العسكرى (ع) ، وهو الحادى عشر فى سلسلة أئمة أهل البيت ، وإخوان الصفاء ظهرت مدرستهم حوالى ٣٣٤ للهجرة ، بمعنى آخر أن الرسائل لم تؤلف أو تُدوّن قبل هذا التاريخ ! .. أمّا إذا كان المقصود بالقول هو الانتساب إلى آل البيت ، فهو ضعيف أيضاً ، لأن طبيعة الرسائل لانتوى مع نقاوة الفكر العلوى المعروف فى التاريخ .

وهناك مصادر إسماعيلية متأخرة تختصر أسماء مؤلفي الرسائل بعبد الله بن حمدان ، وعبد الله بن سعيد بن الحسيني ، وعبد الله بن ميمون المعروف بقداح الحكمة . وعبد الله بن مبارك .. ومما يلفت النظر في هذه المصادر أنها اختارت (العبدلة) بداية لكل اسم من الأسماء بلا استثناء . بحيث يدعونا إلى وضع أكثر من علامة استفهام حول الرواية ودعواها ! ..

ولسنا نجزم الآن . بعد الذي قلناه . جزءاً منهجياً بمجموعة من هذه الاسماء دون أخرى . ولكننا نميل إلى سلامة رواية أبي حيان التوحيدى الأولى التى أوردها فى كتابه الإمتاع والمؤانسة . أكثر من غيرها - مؤكدين مرة أخرى أن الرسائل دَوِّنت بيد أكثر من رجل واحد . أما أى المجموعتين هى صاحبة السبق فى التدوين والتأليف . فنحن نميل أيضاً إلى أن جماعة البصرة أقرب روحاً وفهماً وزماناً إلى طبيعة الرسائل . ويبقى الحكم القطعى واليقينى رهينة صدق الدراسات القابلة حول الإخوان وحقيقتهم .

ومما لا يقبل الشك أنهم كانوا على أربع طبقات : الأولى قوامها الشبان الذين تتراوح أعمارهم بين الخامسة عشرة والثلاثين . والثانية قوامها رجال تتراوح أعمارهم بين الثلاثين والأربعين يبدأون بتلقى الحكمة العالية والعلوم الدنيوية الأخرى . والثالثة قوامها ناس بين الأربعين والخمسين ، وهؤلاء هم أصحاب معرفة الناموس الإلهى (ومن هذه

الطبقة مؤلفو الرسائل ١.) - والطبقة الرابعة بعد الخمسين . وأولئك منزلتهم منزلة الملائكة المقربين .

وفي لفظة تعليمية في المجال نفسه يشير إخوان الصفاء إلى أن إصلاح (المشائخ الهرمة) صعب المنال . لأن هؤلاء اعتقدوا منذ صباهم آراء فاسدة منحرفة لاسبيل إلى محوها أو تقويمها . فهم يتعبون المصلح ولا ينصلحون ! . بينا الشباب القوى . المتين العود . السليم البنية . الراغب في التعلم . المؤمن بالله واليوم الآخر . الباحث عن الأسرار والبعيد عن التعصب - أقدر على تلقي المعارف الإنسانية وممارستها . والاستمرار عليها . والدعاوة لها ... وكأن إخوان الصفاء هنا يقررون صحة قاعدة التعود وتكرارها في الأخلاق والتربية والسلوك كي ينزع المرء نحوها دائماً حتى يصل مرحلة أصحاب « معرفة الناموس » علماً وحكمة وعرفاناً ! (٤٨)

* * *

١٦ - وننتقل الآن مع الإخوان إلى رسالتهم الجامعة المنسوبة للحكيم الجريطي (٣٩٥ هـ) والحاوية على إحدى وخمسين رسالة في أربعة أقسام (٤٩) . - ويكفي دليلاً على أنها ليست له الاطلاع على المقدمة القيّمة لمحققها الدكتور جميل صليبا ، مؤكداً أن نسبتها للجريطي لا تصح . وأن أسلوبها يساير كل المسيرة أسلوب الإخوان . يضاف إلى ذلك المواطن الكثيرة التي يذكر بها إخوان الصفاء « الرسالة الجامعة » . وتذكر الرسالة الجامعة رسالتهم .

ويحسن التأكيد هنا أنَّ « الرسائل » لم تُعرف في بلد المجرىطى (أسبانيا) إلا بعد أن نقلها إليها تلميذه الكرمانى عام ٤٥٨ للهجرة .
 أى بعد وفاة الأستاذ . ولم يعرف عن المجرىطى أنه رحل إلى الشرق
 وتعرّف على علمائه - لذا فنحن نميل أيضاً إلى اعتبار « الرسالة الجامعة »
 من وضع إخوان الصفاء وترتيبهم . ولكننا لاندري هل أنها دَوّنت
 بنفس الأقلام التى ألّفت الرسائل من قبل . أم بأنامل أخرى ؟ .. هذا
 مايدعو إلى الشك . لأن الأسلوب - على الرغم من مسابرة لإنشائية
 الإخوان - يتميّز بالدقة والجزالة والإيجاز .. ونحن لانتردد من القول
 بأنه كان للرسائل أهميتها وتأثيراتها . سواء في مشرق الأرض الإسلامية
 أو مغربها - وقضية تداولها في بلاد الأندلس أمرٌ لا مشاحة فيه ، ولعل
 مايدكر من أنَّ راهباً فرنسيسكانياً اسمه تورميذا سرق بعض رسائل
 الإخوان ونسبها لنفسه ^(٥٠) . ما يؤيد أنَّ الرسائل كانت متداولة في تلك
 الرقاع . ولكن كما بسطنا من قبل بعد وفاة المجرىطى .

أمّا ماذهب إليه عمر الدسوقي في كتابه الذى أشرنا إليه في
 التعقيبات . من أنَّ الرسالة الجامعة عبارة عن محاضرات للمجرىطى
 شرح فيها رسائل الإخوان . فأمرٌ لانقره ولا نأخذ به . ذلك لعدم
 ثبوت اتصاله بهم تاريخياً من جهة ، ومن جهة أخرى لا يمكن أن يكون
 الشرح - والمقصود منه تحميل النص أكثر من طبيعته المخصّصة له مع
 الإيماء والأمثلة والتوضيح - بهذا الإيجاز الذى ظهرت فيه فصول
 الرسالة الجامعة ! .. وفوق هذا وذاك ، فإنَّ إشارة الإخوان المتكررة

للمرسالة الجامعة . يدفع ، وبشكلٍ مقنعٍ . نسبتها إلى غيرهم .

١٧ - ونعود ثانية إلى أبي حيان التوحيدي . حيث يحدّثنا عن الرسائل في كلام له مع وزير صمصام الدولة بن بويه (عام ٣٧٣هـ) المدعو أحمد بن سعدان قائلاً له : « لقد رأيتُ جملةً منها . وهي مبنوثة من كلّ فنّ بلا إشباع ولا كفاية . وفيها خرافات وكنائيات وتلفيقات وتلزيقات ... وحملتُ عدّةً منها إلى شيخنا أبي سليمان المنطقي السجستاني وعرضتها عليه ، ونظر فيها أياماً واختبرها طويلاً . ثم ردّها علىّ وقال : تعيوا وما أغنوا ، ونصبوا وما أجدوا . وحاموا وما وردوا . وغتّوا وما أطربوا . ونسجوا فهلّهلّوا ، ومشطوا فقلّقلوا . ظلّوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يُستطاع ، ظلّوا أنّهم يمكنهم أنّ يدسّوا الفلسفة - التي هي علم النجوم والأفلاك والمجسطى والمقادير وآثار الطبيعة ، والموسيقى التي هي معرفة النغم والإيقاعات والتّقرات والأوزان . والمنطق الذي هو اعتبار الأقوال بالإضافات والكميّات والكيفيات - في الشريعة ، وإنّ يضمّوا الشريعة للفلسفة . وهذا مرامٌ دونه حدّد . وقد توفّر على هذا قبل هؤلاء قومٌ كانوا أحدّ أنبياء . وأحضر أسباباً ، وأعظم أقداراً . وأرفع أخطاراً ، وأوسع قوى . وأوثق غراً . فلم يتمّ لهم ما أرادوه ، ولا بلغوا منه ما أمّلوه . » (٥١)

والرأى الذي يسوقه أبو سليمان المنطقي من أنّهم حاولوا ربط الشريعة بالفلسفة . أورده الإخوان بلبوس آخر مدّعين أنّ الشريعة

طبّ المرضى' . والفلسفة طبّ الأصحاء . والأنبياء يطبّون المرضى حتى يزول المرض بالعافية . وأما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يقرّبهم مرضٌ ولا يمسّهم لغوب ! ..

ويظهر لنا من فحوى النص أن إخوان الصفاء ارتضوا لأنفسهم طريق الوقاية فحسب . باعتبار أنها خيرٌ من العلاج ! .. وفاتّ الإخوان أن في مثل هذه الدعاوة ما يثير حفيظة السؤال عن معنى النبوات . وهل هي شئ يأتى في مرتبته بعد الفلسفة ؟ .. وهل من الضروري أن يكون النبي فيلسوفاً ؟ .. إنَّ الجواب عند الإخوان يتحدد بعبارتهم القائلة : « إنَّ أتمَّ الحيوانات هيئة . وأكملها صورة . وأشرفها تركيباً . هو الإنسان . وأفضل الإنسان هم العقلاء . وأخير العقلاء هم العلماء . وأعلى العلماء درجة وأرفعهم منزلة هم الأنبياء . ثم بعدهم في الرتبة الفلاسفة الحكماء ! » (٥٢) .. فهناك إذن نحو من التدرج الصاعد يفرضه الإخوان في أسفله الإنسان العادى ، وفي أعلاه الفيلسوف الحكيم .

وعلى الرغم ممّا ذكرناه . فإننا نجد خصوصاً عند الإخوان تتعارض وتباین مع هذا الرأى الذى أوردناه . وذلك مثلاً عند قولهم : « إنَّ النبوة هى أعلى درجة وأرفع رتبة ينتهى إليها حال البشر ممّا إلى رتبة الملائكة ! .. » - ولا غرابة بين الموقفين ، فرسانلهم - كما بسطنا من قبل - نهضت على هذا النحو من التلفيق والتوفيق ، سواء فى الوسيلة أو

الغاية معاً... ولم يقتصر هذا التلفيق والافتباس على اليونانيين فحسب ، بل كانت لهم أكثر من وشيجة مع الأفكار الشرقية . كالهندية مثلاً : فتقسيمهم الحيوان إلى خمسة أجناس بحسب عدد الحواس . ليس من عمل اليونان ، بل هو مقتبس من الهنود القدماء . (٥٣)

ومما يُثير الدهش حقاً في هذا العمل الموسوعي الضخم - الذي شمل العلوم الإنسانية أكثرها بما فيها الرياضة والنفس والطبيعة وما بعدها - هو السؤال عما إذا كان القاممون على الرسائل وتأليفها يحسنون اللغات الأجنبية ، شرقية كانت أم غربية . بحيث ساعدتهم هذه المعرفة على استكشاف الأفكار في أصولها الأولى ؟.. ليس لدينا في الوقت الحاضر ما يدفع هذا القول أو يؤيده في قليل أو كثير . ولعل الذين سينهضون بتحقيق الرسائل تحقيقاً علمياً دقيقاً سيصلون إلى قول قُصِّل في الموضوع . ونأمل أن يكون ذلك في القريب العاجل بعون الله ..

* * *

١٨ - ونترك الآن هذا الجانب التخطيطي لمنحنى الإخوان . حيث بسطنا فيه ما قصدنا إلى إيضاحه وبيانه ، لنعود إلى الحديث عن آرائهم وأفكارهم موجزين ومرسلين القول إرسالاً . ونبدأ . أول ما نبدأ ، مع تحديدهم لمصطلح (العلم) الذي هو إنطباع صورة المعلوم

في نفس العالم . (٥٤) وإنَّ الصنعة الحقّة ليست شيئاً سوى إخراج تلك الصورة التي هي في نفس العالم ووضعها في الهيولى - والتعلّم بهذا الاعتبار . هو الخروج من حال القوّة إلى حال الفعل .. يقول الإخوان : « إن كثيراً من العقلاء ... يسمون العلم تذكّراً . ويحتجون بقول أفلاطون : - العلم تذكّر - وليس الأمر كما ظنّوا ، وإنّا أراد أفلاطون بقوله هذا إنَّ النفس علامة بالقوّة ، فحتاج إلى التعليم حتى تصبح علامة بالفعل . فسمّى العلم تذكّراً ! . ثم إنَّ أول طريق التعاليم هي الحواس . ثم العقل . ثم البرهان - فلو لم يكن للإنسان الحواس لما أمكنه أن يعلم شيئاً لا المبرهنات ولا المعقولات ولا المحسوسات . » (٥٥) .. والإنسان يتوصل إلى العلم عن ثلاثة سبل :

أولها : عن طريق الحواس ، حيث يمكن للنفس أن تعرف ماهو أحسن وماهو أسمى من جوهرها . وهو حكمٌ تجريبي على الأشياء ظاهرها وخفيها . وله قيمته المعرفية في التفلسف الحسّي . وثانيهما : عن طريق البرهان . حيث يمكنها أن تعرف ماهو أعلى منها وأشرف - وكان تأكيد الإخوان على هذا الجانب ملفتاً للنظر لاتصافه بالعقلانية الحادة .

وثالثها : على سبيل التأمل الاستدلالي . حيث تدرك ذاتها إدراكاً مباشراً . وهو أعلى مراتب المعرفة الإنسانية .

لذا نجد أن إخوان الصفاء اختاروا وضع (المنطق) بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي . فخالقوا بذلك التقليد المتبع في هذا السبيل .

خاصة لدى الفلاسفة المشائين من اليونانيين والمسلمين . - وزادوا .
فوقفوا منه موقفاً يشبه إلى حدّ ما موقف الرواقية حين اعتبروه قسماً من
أقسام العلوم الفلسفية وليس آلة لها . كما هو عليه في المنطق
الأرسطوطالسي أو السينوي^(٥٦) .

وما زال الحديث عن العلم وآلته . فنطق الإخوان لاجدّة فيه .
سوى محاولتهم الرامية إلى إضافة لفظٍ سادس هو « الشخص » إلى
مجموعة الألفاظ الخمسة . التي حدّدها فرفوروريوس الصوري في كتابه
(إيساغوجي = المدخل) - وقصد الإخوان بالشخص كل لفظة يشار
بها إلى موجودٍ مفردٍ عن غيره من الموجودات . مدرك بإحدى
الحواس ، مثل قولنا : هذا الرجل ، وهذه الشجرة . وما شابه ذلك من
هذه الكلمات ... ولقد لعب لفظ (الشخص) من بعد إخوان الصفاء
دوراً مهماً لدى الأستاذ الرئيس ابن سينا من حيث النوع والفرد معاً . ممّا
تعتبر تقاريراته عنه من ابتكارات المنطق السينوي^(٥٧) .

وأيّ ما كان . فالمعرفة في رأيهم إذن تتحقّق أول ما تتحقّق عن
طريق الحواس بواسطة الطبيعة وما فيها من كائنات وموجودات . حيث
تباين هذه المعرفة بحسب تباين درجات الحواس وإدراكاتها .
مؤكدین بأنّ « لكل حاسة مدركات بالذات ومدركات بالقرص .
وهي لا تخطئ في مدركاتها التي لها بالذات . وإنّما يدخل عليها الخطأ
والزلل في المدركات التي لها بالقرص » ثم يضيف الإخوان : « إنّ كل

مالا تدركه الحواس بوجهٍ من الوجوه لاتتخيله الأوهام . ومالا تتخيله الأوهام لاتتصوره العقول . وإذا لم يكن شئٌ معقول فلا يمكن البرهان عليه . لأنَّ البرهان لا يكون إلا من نتائج مقدمات ضرورية مأخوذة من أوائل العقول . » - ونحدّد هذه المعرفة الطبيعية بخمسة أشياء هي : الهيولى والصورة والحركة والزمان والمكان .. ولسنا الآن . كما أشرنا . بصدد العرض المفصل لأفكارهم . بل سنحدّد أولاً معرفتهم للمادة (الهيولى) حيث إنها كل جوهر قابل للصورة . والمقصود بالصورة كل شكل يقبله الجوهر . واختلاف الموجودات هو بالصورة لأنها تتجانس من حيث المادة .. وبهذا الرأى يخالف الإخوان المشائية وآراءها التى أكد عليها المعلم الأول من أنَّ التباين يعود إلى المادة لا إلى الصورة ، لأنَّ الصورة فى رأيه . واحدة بالنسبة للكائنات الإنسانية .. أمّا إخوان الصفاء فقد أدركوا من الصورة مدلولها الجزئى لا النوعى . وفرقوا ولاشك بين الموقفين من الناحية الجوهرية . والأمريعود فى واقعة إلى أنَّ فلسفتهم تنهض على تحقيق إنسانية (الإنسان الفرد) فى المجموع العام . فنظرتهم إذن لاتخلو من الجدة والطرافة والمعاصرة .

والهيولى . فى ضوء ماتقدم . تقسم إلى أربعة أقسام :

(أ) الهيولى الصناعية . وهى الجسم الذى يعمل منه الصانع صنعته . كالخشب بالنسبة إلى التجار . والحديد إلى الحدّاد - والأشكال هى الصور الصناعية لهذه الهيولى .

(ب) الهيولى الطبيعية . وهى الأركان الأربعة . أو مايسمى بـ « الأسطُقات » والمقصود بها النار والهواء والماء والتراب .

(ج) الهيولى الكلية . وهى الجسم المطلق الذى منه جملة العالم . كالأفلاك والكواكب والأركان والكائنات أجمع .

(د) الهيولى الأولى . وهى جوهر بسيط معقول لايدركه الحسّ لأنه صورة الوجود فحسب . لاكيفية ولاكمية فيه . وهو قابل للصور كلها .

١٩ - على أن الجانب الذى تنبغى الإشارة إليه هنا هو تحديد إخوان الصفاء للموجودات أو الكائنات بنوعين : موجوداتٌ هابطة من أعلى وهى كلية . وموجوداتٌ جزئية . كلتاهما تنفرعان إلى تسع مراتب ثابتة فى الأعيان هى : الله والعقل والنفس والهيولى والطبيعة والجسم والفلك والأركان والمكونات (ويقصد بها المعادن والنبات والحيوان) - وهذه الأخيرة مرتبة بعضها تحت بعض . متصل أواخرها بأوائلها . كترتيب العدد . فالإخوان بموقفهم هذا كأنهم يحاولون وضع فرضية تقرب إلى نظرية التطور البايولوجى حيث يقولون : « إن مرتبة الحيوانية مما يلى الإنسانية ليست من وجهٍ واحدٍ . ولكن من عدّة وجوه : وذلك أن رتبة الإنسانية لما كانت معدن الفضائل ويتنوع المناقب لم يستوعبها نوعٌ واحدٌ من الحيوان . ولكن عدّة أنواع . فنها

مقارب رتبة الإنسانية بصورة جسده مثل القرد ، ومنها بالأخلاق
النفسانية مثل الفرس ١ . »

ويعتقد الإخوان أن الله أول ما أبدع العقل ثم النفس وبعدها أوجد
الهيولى ١ . ثم الطبيعة وبعدها الجسم . مؤكدين هنا دلالة الإبداع لا
دلالة الفيض - وقاصدين بالعقل ، العقل الفعّال منه . وهو جوهر
بسيط نوراني فيه صورة كل شيء . وعنوا بالنفس بأنها صورة من صور
العقل الفعّال ، وهى مزاج البدن . أما الهيولى فقصدوا بها الروحانية
أوماتسمى هيولى المبدعات مافوق فلك القمر .. واعتبروا الطبيعة قوّة
من قوى النفس الكلية الفلكية السارية فى الأركان « الأسطقات »
الأربعة ، ومالوا إلى أنها « مَلَكٌ من ملائكة الله ، وعبدٌ من عبده » -
ورأيهم هذا ، من حيث الغلبة يؤيد موقف الفلاسفة فى الإسلام الذين
اعتبروا الطبيعة (متشخصة) قائمة بذاتها ، تدرك الأعرف لديها وهو
الجنس والنوع ، بينما يدرك الإنسان ، أول ما يدرك ، الأمور الجزئية
فحسب ١ ..

والموجودات ، فى ضوء ما أوردناه ، مرتبة بعضها تحت بعض .
ومتعلقة الوجود بالعلّة ، كتملّق العدد وترتيبه عن الواحد .. ولقد لعبت
فكرة العدد لديهم دوراً مهماً يطابق ويشابه إلى حد كبير الدور الذى
نهضت به الفيثاغورية فى عصرها ، بل يمكن القول إنّه نقلٌ واضحٌ عن
تلك - حيث اعتبروا العدد أصلاً للأشياء جميعاً . سواء ما كان منها فى

نطاق الطبيعة أوما يفوقها ويرتفع عليها . لأنَّ طبيعة الموجودات هي بحسب طبيعة العدد . فمنَّ عرف العدد وأحكامه وطبيعته وأجناسه وأنواعه وخواصه . أمكنه أنْ يعرف كمّية أجناس الموجودات وأنواعها (٥٨) .

أما النفس التي ذكرنا سابقا . فمنها كلية ومنها جزئية - فالأولى مرتبطة بالجسم الكليّ المطلق الذي هو جملة العالم من أعلى الفلك المحيط إلى منتهى مركز الأرض . وهذه النفس سارية في جميع أفلاكه وأركانه ومدبرة لها ... والثانية منها . فإنها ترتبط بالأمور الجزئية من أفراد وغيرهم ، وتحاول دائماً التشبه بالنفس الكلية وذلك عن طريق الأخلاق والمعارف والأعمال الزكية - ويطلق البعض عليها مصطلح « العالم الصغير » مقارنة إلى « العالم الكبير » . وهو اتجاه عرفته الفلسفة اليونانية وتبنته ، فمنَّ عرف العالم الصغير . انكشف له العالم الكبير بالبصيرة والعقل معاً . ومن هنا ينسب إلى سقراط الحكيم قوله المشهورة : إعرف نفسك ! ..

ويمضي إخوان الصفاء مؤكدين بأنَّ النفس التي لم تستكمل بالعلوم والمعارف . ولمَّ تهذب بالأخلاق الفاضلة ، وأرهقت ذاتها بالأفعال السيئة وبالخطايا والآثام ، فإنها عند مفارقتها للبدن لا تستقل ولا ترتفع إلى الملأ الأعلى بسبب ثقل أوزارها . ولا تدخل رحاب الملائكة . بل تُعلق دونها أبواب السماء . وتبقى معلقة في الهواء . حيث لا أنيس ولا جليس ، يصيبها وهج الأثير تارة ، وقر الزمهرير أخرى ! .. عقاباً لها

لأنها لم تتعرف سبيل الحكمة . ولم يسبق لها أن أضاعت بالمعارف الحقّة صورها . ولا أنارت بالرياضة فكرها . ولم تحاول النظر في المذاهب الروحانية - كالاطلاع على التهجّج السقراطى والترهب والتزهد المسيحيين - لذا كان مصير هذه الأنفس العقاب الأليم . حيث تكون الجحيم هي المأوى ! ...

ومن غريب ما يذهب إليه إخوان الصفاء في هذا المجال أيضاً . أنّ الجنين إذا ظهر للوجود وهو غير مستكمل الخلقة - كالأعمى والأصم والأبكم - فإنّ نفوس هؤلاء ، عند مفارقتها البدن ، لا تنعم النعيم الوافر في الدار الآخرة ! .. ولاندرى ما ذنب أولئك البشر الذين حرمتهم الطبيعة كمالاتها الإنسانية . وليس لهم في هذا التقصان يد ولا طول ، لا من قريب ولا من بعيد . فكيف جاز إذن حرمانهم حتى من نعيم الآخرة ؟ ! ..

ثرى أيها كان أكثر قسوة نحوهم : أفلاطون الذي برر وسمح بالقضاء عليهم وهم بعد كائنات ترنو إلى هذه الحياة .. أمّ إخوان الصفاء في طردهم من جنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين ؟ ..

وعوّذ على بدء . يحصر الإخوان أمراض النفس في أربعة أصناف :

(أ) مرض الجهل المتراكم .

(ب) مرض الأخلاق الرديئة .

(ج) مرض الآراء الضالة المفسدة . .

(د) مرض الأعمال السيئة .

وطب هذه الأمراض النفسية وعلاجها يتحدّد بالاعتداء بسنة
الناموس ، واجتناب المحارم والنهي عن المنكر ، ولزوم طلب المعرفة ،
والتخلّق بالأخلاق الجميلة والعادات الحميدة ، كى تنتهى النفس
نهاية حسنة بعد مفارقتها هذه الدنيا ، لأنّ الموت - على حدّ تعبير إخوان
الصفاء « ولادة النفس » . وهو موقف يتميز بالعرفان وله جذوره
التاريخية القديمة .

ويرى الإخوان أنّ لكل كائنٍ من هذه الأنفس التى تحت فلك
القمر ، أربعة أدوار من الوجود ، تتحدّد بمقدار دورة واحدة من
أدوار الأشخاص الفلكية ، لأنّ كلّ شخصٍ فى الفلك له حركة دائرية
تخصه . ويعنى إخوان الصفاء بالأدوار مايلي :

(١) - صعودٌ من الحضيض ، أى وجود من العدم .

(٢) - ثم ارتفاع إلى الأوج أو القمة .

(٣) - ثم هبوط عن الأوج والقمة وانحطاط عنها .

(٤) - وأخيراً هبوط للحضيض مرة أخرى ، أى موت الكائن .

وفى ضوء هذه الأدوار ، نجد أنّ إخوان الصفاء أجازوا عملية

التناسخ والنقل من البدن الإنساني إلى البدن الحيواني أو النباتي .
وبذلك جدّدوا دعاوة الفيثاغورية ونظرية أفلاطون في التناسخ .
مدعين أن التظهير الروحي لا يتم إلاّ عن طريقها ! .. وبموقفهم هذا
خالفوا آراء فلاسفة الإسلام ممّن تمسكوا بالمثّل العقلية ، كالكندي
والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد والشيрази وغيرهم .

وقادهم هذا الرأي . وبشكل خفيّ ، إلى الإيمان بتأثيرات
الكواكب والنجوم على الأفراد وتفاوتهم في هذه الحياة - فنّ طريف
ما يذكر عنهم أنّ للكوكب (عطارد) أثراً واضحاً على بعض أشخاص
المجتمع : فإنّ تحلّف هذا الكوكب في سيره جلب لأولئك المساكين سوء
المصير من مرضٍ وفقرٍ وعزليٍّ واعتقاليٍّ وسجنٍ ومصادرة أموالٍ وعطليٍّ
عن العمل ! .. وإذا استقام في مسيرته عرض لأولئك الناس الخير
والسلامة والنشاط والاستقامة . فالإخوان هنا يربطون مصائر الأفراد
بحركات الكواكب وسيرها . وهي فكرة قديمة أيضاً اقتبسوها - ومن
قبلهم الكندي الفيلسوف - من مدارس شرقية وغربية معاً .

* * *

٢٠ - أمّا وجود العالم . فيقدّم الإخوان صورتين مختلفتين عنه .
تباين إحداهما عن الأخرى من ناحية المنهج ، وتنفقان في القصد
والغاية - والغاية هنا هو تأكيد الإخوان على فكرة الحدوث تأكيداً
كلامياً يعتمد على قاعدة « إنّ ما لا يخلو من الحوادث ، فلا بدّ أنّه

حادث» لأنَّ القديم هو الذى يكون على حالٍ واحدةٍ لا يتغيَّر ولا تحدث به حال^(٥٩) .

فالصورة الأولى من موقفهم هذا تتعلق بعملية الخَلْق ، والثانية ترتبط بنظرية الصدور أو الفيض .. والمقصود من (الخَلْق) هنا هو عملية الإبداع التى تعنى الإيجاد من عدم أو من لا شئ - رغم أنَّ دلالة الخَلْق الفلسفية تعنى إيجاد شئ من شئ ... وإيَّا ما كان ، فهى ترتب بتعاقب وتتابع زمنيّين ، كما ذهبت إليه الأديان السماوية الثلاثة . وبهذا ابتعد إخوان الصفاء عن أفكار المشائية والأفلاطونية وأنصارهما ، وابتدعوا طريقاً لاجباً لهم ، اقتبسوا بعض معالمه من نصوص الكتاب الكريم ، ففتحوا بذلك الباب على مصراعية لأجيال الفلاسفة من بعدهم الذين أيدوا فكرة الخلق من عدم ووضعوها أساساً فى مذاهبهم الفلسفية .

ولكن لإخوان الصفاء تحرّز خاص يرون فيه أنَّ عملية الخَلْق الطبيعية أخذتُ مرحلة طويلة من الزمن ، عندما أخرجتُ من العدم الالامحدود إلى الكائن المحدّد . وخلال هذه المرحلة تميّزت ظاهرة الوجود بالتعيين والتشخيص ، فاننظمتُ أصولها وأجناسها وأنواعها ، وتقاربتُ مناصرها^(٦٠) وقد اعتمد الإخوان فى ذلك على تفسيرهم لمعنى اليوم لقرآنى الذى يعادل ألف سنةٍ ممّا يعدّ البشر ! ... ومن حيث : أنَّ الله خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش - فالمرحلة

التطورية إذن استوعبتُ حدّاً زمنياً يقدره الإخوان بستة آلاف سنة ! .
 رغم أنهم يؤكدون بأنّ هذا التطور الزمني مرتبط بالكائنات الطبيعية
 فحسب ... وفات أصحاب الرسائل بأنّ التشبيه الوارد في الآية
 الكريمة : « إنَّ يوماً عند ربك كألف سنة مما يعدّون » لا يدخل في نطاق
 التحديد أو التبعض الإنساني . لأنّه تقريبٌ سايكولوجي يحمل صورة
 المبالغة العددية لا غير .. باعتبار أنّ « الألف » و « السبعين » من صيغ
 المبالغة عند العرب عصر ذاك - ولو كان الأمر خلاف ذلك لتعرّضتُ
 الذات الإلهية لصفات تخرجها عن ذاتها التي هي عين صفاتها . ممّا لا
 نقرّه بأي حالٍ من الأحوال ..

أمّا ما يخص من هذه الكائنات الأمور الإلهية (كالعقل الفعّال
 والنفس الكلّية والصور المطلقة) فالله يوجدّها دفعة واحدة دون هذا
 التراخي الزمني الذي يدّعون . لأن العالم الأعلى لا يخضع للفناء ، بينما
 عالم الطبيعة الأسفل سيفنى إن عاجلاً أو آجلاً ! .. واعتمدوا في
 موقفهم هذا نظرية الخلق لانظرية الفيض كما تصور الأستاذ عمر
 الدسوقي^(١١) ، فأنكر عليهم هذا التناقض السخيف ! .

وهنا لابدّ لنا من وقفةٍ نتأمل فيها نظريتهم في الفيض الإلهي التي
 لفّقوها عن الأفلاطونية المحدثة مع تفصيلٍ أوسع في سلسلة الصدور
 لعلهم اقتبسوه من أبي نصر الفارابي . حيث يقول الإخوان مافحوه :
 إنّ الله هو العلّة الأولى أو المبدع الأول . يصدر عنه أول ما يصدر العقل

الفعّال (ويعبر الإخوان أحياناً بلفظة العقل دون إضافة صفة الفعّال) - وعن هذا العقل تصدر النفس الكلية . وعن النفس الكلية تصدر الهيولى الأولى (أى الأبعاد الثلاثة . أو بمعنى آخر الجسم المطلق) . وتفيض عن الهيولى الأولى الطبيعة الفاعلة ، وعنهما يفيض الجسم أو ما يسميه إخوان الصفاء الهيولى الثانية . أى إنها هيولى مضافة إليها صورة . فتعطى الجسم المطلق الشكل الكرى الذى هو أجمل الأشكال الهندسية . وعن هذا الجسم يصدر عالم الافلاك ، ثم عنه تصدر العناصر الأربعة (الأسطُقتات) وعن هذه الأخيرة تصدر المعادن والنبات والحيوان ^(٦٢) - وبهذا تنتهى سلسلة الصدور أو الفيض بسُّلم نازل حاول إخوان الصفاء تبريره بما تمسكت به الأفلاطونية الجديدة فى ادعائها أن مصدر هذا الفيض هو جود الله وكرمه ، ولا دخل للإرادة فى إيجادها . فهناك إذن نحو من الجبر الميتافيزيقى لا يمكن حتى لأشدّ العقول تصوّفاً أن تتركّن إليه من الناحية المنطقية - ولولا حب إخوان الصفاء لروح التّفريق فى منهجيتهم ، لدفعوا بالنظرية بعيداً عن رسائلهم وأفكارهم ، ولتمسكوا بنظرية الخلق دون غيرها !..



٢١ - ونترك هذا لنخض مع الرسائل إلى جانبٍ مهمٍ من جوانبها الاجتماعية والأخلاقية والسياسية - ففى تضاعفها أفكار نادى بها الإخوان وتعصبوا لها متأثرين بالتقليد والاحتذاء تارة ، وبالابتكار

والابتداع تارة أخرى ، بحيث لم يتركوا صورة من صور الحياة العامة -
إلا في النادر - لم يحاولوا التحدث عنها أو الكلام عليها .. وسنجزئ
هنا موقفهم نحو الطبقة الاجتماعية وتفسيرهم لقيام الدول وماهى
صفات الرئيس ومميزاته التى يجب ان تتوفر فيه بشكل عام كى يستحق
رئاسة الدولة .

فجتمع الإخوان الطبقي يتكون من فئات تنازل على الوجه التالى :

- (١) طبقة أهل الدين والشرائع والنبوات .
- (٢) طبقة الملوك والأمراء ورجال السياسة .
- (٣) طبقة أهل العلم والحكماء والأدباء .
- (٤) طبقة المزارعين والفلاحين .
- (٥) طبقة الصناع وأصحاب الحرف .
- (٦) طبقة التجار والباعة .
- (٧) طبقة الاتكاليين الذين يعيشون على غيرهم .
- (٨) طبقة الفقراء والمساكين والكادحين ، (ويبدو لنا أنَّ المقصود
بالكادحين هنا هو الدلالة القرآنية التى تقول : « بآيها الإنسان إنك
كادحٌ إلى ربك كدحاً فلاقه » ولا علاقة للفظه بدلالاتها
الاصطلاحية المعاصرة) .

في ضوء هذا التقسيم الطبقي . يظهر أنَّ الإخوان يعنون أنَّ أصناف
الناس رتبت على شكل تصاعدى . وليس في هذا التوزيع الفئوى

ما يشير إلى أنَّ الأسفل يجب . بحكم الطبيعة . أنْ يُخضع للأعلى
خضوعاً تاماً كما هو عليه الحال في جمهورية أفلاطون مثلاً . والطبيعة
بهذا المفهوم الأفلاطوني تباين ظاهر فلسفة إخوان الصفاء القائمة على
أساس أنَّ الناس سواسية كأسنان المشط . ولا فرق بينهم إلا في
(العلم) و (المعرفة) بمعناهما الواسعين .

أمَّا الدولة وقيامها فيتحدّد بذات الصورة التي سبقت الإشارة إليها
بالنسبة للإنسان الفرد وأدواره الأربعة التي يمر بها من الوجود حتى
الفناء . وهذه الأدوار البايولوجية عكسها الإخوان على نهوض الدول
وحياتها ، باعتبار أنَّ منهجهم يشمل الإنسانية جمعاء متمثلة بالفرد
المتعین وإصلاحه - فما يصلح لتعليل حياة الفرد يصلح لتعليل حياة
المجتمع بصورة عامة .

وتمرّ الدولة : بالنسبة لمنطق التطور التاريخي . بثلاثة أدوار :

(أ) دور الابتداء والتأسيس والبناء .

(ب) دور الازدهار وتحقيق الغاية التي من من أجلها ظهرت .

(ج) دور الضعف والانحلال ، ثم الانتهاء .

ومن الجدير بالذكر هنا أنَّ الفيلسوف الاجتماعي ابن خلدون (ت
٨٠٨هـ) أخذ بهذه الأدوار في « مقدمته » المعروفة - وكذلك تبناها في
العصر الحاضر المؤرخ البريطاني توينبي مع بعض التحوير .

وإذا عدنا إلى رئيس الدولة وصفاته العامة والخاصة . وجدنا أن الإخوان استعاروا تلك الخصال من مصدرين : أولها : محاوره الجمهورية لأفلاطون ، وثانيها : كتاب الفارابي في (مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة) - ولانجد حاجة لتكرارها ، ويمكن للقارئ الرجوع إلى فصل « مدينة فاضلة متطورة » للوقوف على تفاصيلها هناك .

وأيّاماً ما كان ، فلا ندرى هل تحققت هذه الأمنية التي ألّف إخوان الصفاء في طلبها برجل من رجالهم ؟. وهل كانت هذه الخصال متحققة في دولة الفاطميين بمصر؟ أم بقي إخوان الصفاء يرفعون عقيرتهم عالياً ولا يتسلمون سوى الصدى البعيد دون بارقة أمل تلوح في أفق محاولاتهم الجادة والعملية تلك ؟

٢٢ - وأخيراً فإن المنحنى العام لحركة الإخوان يعبر بعمق عن سورة الفكر الإنساني الحادة التي نازعت نفوس الطامعين في الحكم . فارتسمت على شكلها الظاهري في رسائل فلسفية . كان الإخوان قاعدتها الفكرية المبطنة - ولو قدّر لها الاستمرار لغيرت وجه المجتمع الإسلامي وقلبت رأساً على عقب ! .. ولكنها بقيت في ذمة التاريخ وفي أسلّات أقلام الباحثين .

ولنا مع الإخوان عودة أخرى أكثر تفصيلاً ممّا أجمّلناه . وأوسع تحليلاً ممّا أرسلناه . وذلك في دراسة مستقلة قائمة بذاتها .

④ تصوف عتلائی
ابن سینا

٢٣ - وأما الوقفة الرابعة فستكون مع ابن سينا ، فيلسوف العلم وحكيم المعرفة .. وفي موضوع لم يتطرق إليه إلا القلة من الباحثين إذا قيس الأمر إلى دراساتهم السنيوية عن النفس والطبيعة وما بعدها - وأعنى به التصوف السني .

ونحن نعتقد ، بادئ ذي بدء ، أن السبيل السالك إلى معرفة الرؤية الصوفية النقية عند الأستاذ الرئيس يمرّ حتماً ، وقبل كل شيء ، بقضية الحكمة المشرقية وما أثير حولها من آراء وأفكار سواء عند القدماء أو لدى المحدثين . وماسبيته من ضجة واسعة بخصوص أهدافها العرفانية ودعاوى جدتها المفتعلة .. ومن هنا وجدنا أن نستقصى وبشكل موجز المشكلة ذاتها كي نخلص بالامر إلى الوقوف على حقيقة العرفان السني .

والمشكلة ، قيد البحث ، لها دالتان : الأولى شكلية تتعلق بادعاء ابن سينا أنه ألف كتاباً أوضح فيه كل شيء عن (الحكمة المشرقية) - ولكن الكتاب - على حدّ قوله - ضاع ولم يبق منه شيء .. والأخرى منهجية تتعلق باتجاهات هذه الحكمة السنيوية وارتباطها مع العرفان والتصوف . بحيث يعود منهجها ليعتمد المشائية والأفلاطونية ، بل هو

نسيج وحده من آراء الشرقيين وفلسفاتهم .

ونبدأ الموقف مع القدماء . مع صاحب المشكلة نفسه ابن سينا حيث يقول : « ولى كتاب غير هذين (يقصد الشفاء والنجاة) أوردتُ فيه الفلسفة على ماهى فى الطبع ، وعلى ما يوجبها الرأى الصريح الذى لا يُراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة ، ولا يتقى فيه من شقّ عصاهم ، ما يتقى فى غيره . وهو كتابى فى (الفلسفة المشرقية) ... ومن أراد الحق الذى لا يجمجة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب . » (٦٣) - ويبدو من كلام ابن سينا أن المقصود هو كتاب (الحكمة المشرقية) وقد ذكرته جميع فهرس الكتب القديمة . خاصة كتب الأصول التى تميّزت بذكر أسماء المؤلفين من العرب وغيرهم وما ألفوا .. ولكنها أجمعت إلى أن الحكمة المشرقية « لا يوجد تاماً » .. ونحن ، فى هذا السبيل ، نؤيد رأى الدكتور يحيى مهدوى (٦٤) الذى أشار فيه إلى أن العبارة التى وردت على لسان ابن سينا فى المبحث الثانى من كتاب (المباحثات) والتى تقول : « أمّا المسائل المشرقية فقد كتبتُ أعيانها بل كثيرا منها فى أجزاءها لا يطلع عليها أحد . وأثبتُ منها من الحكمة العرشية (أفضل قراءتها « المشرقية » بدل « العرشية » خلافاً لقراءة مهدوى - ولعلها صحفتُ خطأ من قبل النساخ) فى جزأين . فهذه هى التى ضاعت ، إلا أنها لم تكن كبيرة الحجم ، وإن كانت كثيرة المعنى ، كلية جداً . وإعادتها أمرٌ سهل » كان المقصود منها هو كتاب (الحكمة المشرقية) بالذات ... بيتا ذهب محقق « المباحثات »

الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى رأى مبين لما قلنا .. وكذلك فإننى لا أميل إلى أنَّ شرح كتاب (ايثولوجيا) لأبن سينا هو جزء من كتاب (الإنصاف والانتصاف) - بل هو ، فيما أعتقد ، عمل مستقل قائم بحدِّ ذاته .

٢٤- أمّا إذا عدنا إلى الإشارات التى وردت بخصوص الحكمة المشرقية لدى المفكرين الإسلاميين ، فيمكن حصرها على الوجه التالى :

(١) - أشار ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) فى مقدمته لرسالة حى بن يقظان بقوله : « تلك هى أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها الشيخ الإمام أبو على بن سينا . فاعلم أنَّ مَنْ أراد الحق الذى لا مَجْمَعَة فيه فعليه بطلبها . »

(٢) - قال ابن رشد فى كتابه تهافت التهافت مانصه : « ... وإنما سماها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق ، فإنهم يرون أنَّ الآلهة عندهم هى الأجرام السماوية . على ما كان يُذهب إليه . وهم مع هذا يضعفون طريق أرسطو فى إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة . » - وحقاً ما قاله ابن رشد ، فهذا ما فعله ابن سينا عند تقديمه البرهان على وجود الإله حيث نفى دليل الحركة ، كما أوضحنا من قبل .. وموقف فيلسوف الأندلس هذا يؤيد ما سبق أنَّ ذهبنا إليه من أنَّ عبارة ابن سينا التى تقول : « على ما فى ايثولوجيا من مطعن » - إنَّ المقصود منها (أى

لفظة إيثولوجيا) هو المصطلح الأرسطوطالي ، لا كتاب أفلوطين كما ظن البعض .

(٣) - ذكر فخر الدين الرازي في شرحه لكتاب عيون الحكمة لابن سينا ، في الفصل الثامن من الإلهيات ، في المسألة الخامسة . فقال : « إنَّ الشيخ يبيِّن في الحكمة المشرقية أنَّ الحدَّ قد يحصل لا بالتركيب من الجنس والفصل » (٦٥) .

(٤) - ذكر نصير الدين الطوسي في تعليقه على رأى لفخر الدين الرازي أورده في شرحه على كتاب الإشارات والتنبيهات ، فقال : « إنك نقلت في المنطق عن الشيخ أنَّه قال في الحكمة المشرقية : إنَّ الأشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الأجناس والفصول ، وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها إلى حاقِّ الملزومات ، وتعريفها لا يقصر عن التعريف بالحدود ، فهذا ما ذكرته في المنطق ولم ترد عليه شيئاً . وواجب الوجود إذْ ليس بمركب ، فلا حدَّ له .. »

(٥) - ذهب شهاب الدين السهروردي في كتابه المطارحات في المشرع الثاني المخصص للمنطق إلى أنَّ ابن سينا صرَّح « في كراريس نسبها إلى المشرقين - توجد متفرقة غير ملتزمة - بأن البسائط تُرسم ولا تُجدَّ . وهذه الكراريس ، وإنَّ نسبها (يقصد ابن سينا) إلى المشرق ، فهي بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة . إلَّا أنَّه ربما غير العبارة أو تصرف في بعض الفروع أيضاً ، تصرفاً قريباً لا يباين كتبه الأخرى

مباينة يُعتمد بها ولا يتقرر به الأصل المشرق المقرّر في عهد العلماء
 الخسروانية ، فإنّه هو الخطب العظيم ، وهو الحكمة
 الخاصّة ..! «^(٦٦) - وقد يُفهم من نصّ السهروردي أنّه يميل إلى أنّه
 ليس في (الحكمة المشرقية) النسوبة لابن سينا جديدٌ بالمعنى الدقيق .
 ولكن يُستخرج من عبارة شهاب الدين أيضاً أنّ الحكمة المشرقية الحقّة
 هي من صناعة العلماء الخسرويين - ولستُ أعلم من هم أولئك العلماء
 الذين قصدهم السهروردي ، ولعله يريد بهم الذين نشأوا في منطقة
 خسرو ..!

(٦) - ذكر الفيلسوف صدر الدين الشيرازي في شرحه على كتاب
 « حكمة الإشراق » للسهروردي ذات العبارات التي أوردتها شهاب
 الدين سابقاً ، مشيراً (أعني الشيرازي) إلى ما ذكره الطوسي في تعليقه
 على فخر الدين الرازي حول مشكلة الحدّ بالنسبة للأشياء المركبة^(٦٧) ..
 وقد أنكر الشيرازي وجود العبارة المذكورة ، بينا نجدّها بالفاظ الأستاذ
 الرئيس في كتاب منطق المشرقيين حيث يقول : « إنّ الأمور البسيطة
 ليس لها على ما علمت حدود ، وإنما رسوم ..! »

وأيّما ما كان ، فما أوردناه من آراء أهل المشرق بخصوص الحكمة
 المشرقية واصطلاحها - نجد أنّ ابن سينا نفسه يستعمل دلالة المشرقيين
 أو الحكمة المشرقية بمعنيين : فتارة تعني أمراً سكانياً - جغرافياً ، وأخرى
 تعني تحديداً للاتجاهات المنهجية السائدة عند فلاسفة الشرق مقرونة

بالنسبة لفلاسفة الغرب من مشائين وأفلاطونيين وغيرهما .

٢٥ - وكان للأرييين المحدثين رأيهم أيضاً حول (الحكمة المشرقية) ودلالاتها مما لا يستغنى من الإشارة إليه ، لأنّ في بعض هذه الآراء جدّة وابتكاراً ، رغم قسوة بعضها على الفكر العربي .. وقد استفدنا مجمل آرائهم من كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى الموسوم « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » - وهو مجموعة بحوث قيّمة ترجمها عن لغات أوروبية متعددة . ونورد في أدناه إيجازاً متتابعاً لمواقف أولئك الباحثين الغربيين ، متوخين من ورائه أن ننهي إلى رأى حول المشكلة التي تُعدّ مدخلاً للعرفان السينوي .

ونبدأ مع تولوك حيث يرى أن الحكمة المشرقية التي تبناها ابن سينا هي حكمة الإشراق التي اتخذها بعض المسلمين هدفاً لعرفانهم - وليست هذه الحكمة إلا الحكمة الأفلاطونية المحدثّة . وإنّ لفظ (إشراق) نفسه في رأى تولوك هو ترجمة لكلمة صوفية استعملها الأفلاطونيون المحدثون بدلالة إضاءة وإشراق .. وأيدّ رأى تولوك بتفصيل أوسع الأستاذ بيوزى في تعليقاته على فهرست المخطوطات العربية لمكتبة بودلي بجامعة أكسفورد .

ويذهب دى سلان إلى رأى خاص به ، حيث يقول : إنّ اللفظ الذي ترجمناه بكلمة Illuminative هو لفظ (مُشرقية) - ثم يضيف : وأنا أعتبر أنّ هذا اللفظ إسم فاعل من الفعل (أشرق)

والمصدر منه (إشراق) وإليه نُسب فقييل (إشراقيون) - ومعناه يدل على طائفة من الفلاسفة .

ويرى مُنك في كتابه (أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية) « إنَّ لفظه (إشراق) مأخوذة من (شرق) أو (مشرق) وتدل على مايسميه العرب باسم (الحكمة المشرقية) وهو اسمٌ يفهم من مضمونه . وعندنا أيضاً بعض المذاهب المشرقية التي اختلطت في مدرسة الاسكندرية بالفلسفة اليونانية » - ثم يقول : « إنَّ الحكمة المشرقية لابن سينا التي ذكرها ابن طفيل ، والتي لم تصل إلينا ، من المحتمل أنها كانت تقول بمذهب وحدة الوجود الشرقية . » ويستدرك قائلاً : « ولكن مذهب وحدة الوجود الشرقي لم يترك أثراً في كتب ابن سينا المشائية . »

ويذهب دوزى - من الناحية الفيلولوجية - إلى القول بما فحواه أنَّ الحكمة المشرقية هي فلسفة الإشراق والإشراقيين ، وهي مشتقة من لفظ (مشرق) أى شرق - وبهذا يرفض دوزى قراءة دى سلان واشتقاقه إيَّاهَا من مُشرقية (بضم الميم) .

ويعتبر ميرن - وهو ناشر ومحقق لمجموعة من الرسائل الصوفية لابن سينا - « إنَّ الحكمة المشرقية ماكانت لتعطينا ، من حيث الجوهر ، فكرة تختلف اختلافاً جوهرياً عن تلك التي نعتقد أنَّنا نقدمها هنا (يقصد رسائله الصوفية) باعتبارها خلاصة ماتضمنته الكتب المختلفة ، الصغيرة والكبيرة التي درسناها في مخطوطة ليدن . » .

ويؤيد وكارا دى فو قراءة المصطلح بضم الميم أى (مُشرقية) ويرى
« بأن خطأ قراءة مُشرقية (بفتح الميم) بمعنى شرقية ، يرجع فى الأصل
إلى بعض تلاميذ ابن سينا الذين أرادوا أن ينحرفوا بمذهبه فى اتجاه
الرونية الكلدانية أو الصوفية الهندية ... ومن المحتمل جداً أن هؤلاء
التلاميذ كانوا مفسرين غير أمناء للمذهب أستاذهم ، بحيث لاشئ يحول
لنا أن نعتقد أن كتب ابن سينا الفلسفية الكبرى لا تمثل آراءه الحقيقية .
وأن حكمته المُشرقية قد احتوت مذهباً يختلف عما فى الرسائل الصوفية
التي نعرفها له . »

ويذهب جوتييه فى كتابه « ابن طفيل - حياته ومؤلفاته » مؤيداً
قراءة دى سلان وكارادى فو بضم الميم ، حيث يؤكد « إن هذه الحكمة
المُشرقية مرادفة لحكمة الإشراف ، وأن التصوف الفلسفى عند ابن سينا
وابن طفيل هو بالدقة : حكمة الإشراف . » - ويعلق المستشرق الإيطالى
نلينو قاتلأ : « لوعرف جوتييه كتاب السهروردى لما خلط بينه وبين آراء
ابن سينا وابن طفيل التصوفية الفلسفية ... وثمة خطأ شائع هو القول
بأن (إشراف) معناه (إضاءة الأشياء) مع أن معناه على العكس من
ذلك ، كما يرى من المعاجم العربية ، معنى لازم لامتعة ، أى أن
يكون الشئ نفسه مضيقاً . »

وممن أبد قراءة المصطلح بضم الميم أيضاً الأستاذ هورتن حيث يرى
أن هذه الفلسفة المُشرقية « ترمى إلى معرفة الله عن طريق الوجدان

والذوق . في مقابل الفلسفة الدقيقة التي تستخدم البرهان وتسير على منهج استدلالى. فهي تقول: إنَّ الحقيقة شئٌ يُشرق للعقل فهي (مُشرقية) - وعلى هذا النحو أيضاً يشرق الله للصوفى . فهو مُشرق . ومنْ يستخدم هذا اللفظ للدلالة على مذهبه (مُشرق) أى صوفى ، أو فيلسوف الإشراق في مقابل الفيلسوف الذى يستخدم طريق البرهان . »

ويذهب الأستاذ آسبن بلاليوس ، المفكر الأسباني المعروف . إلى رأى الذى يتبنى 'قراءة المصطلح بالضم أيضاً' .

ويرى الباحث كليمان هيوار في دائرة المعارف الإسلامية أنَّ دلالة حكمة الإشراق هي « تصوف ذو طابع أفلاطونى مُحدث . هي الفلسفة المُشرقية (بضم الميم) - أى الإشراق .. وقد كانت موجودة أيام ابن سينا ، الذى كتب مؤلفاً عنوانه (الحكمة المُشرقية) وكان لها حينئذٍ طابع سرى فقدته منذ ذلك الحين . »

وأخيراً نعود إلى استقصاء رأى الأستاذ كركلو ألفونسو نلينو فى شئ من التفصيل . من بحثه القيم الذى أشرنا إليه سابقاً ، حيث نجد يقول : « إنَّ وجود الصفة (مُشرق) - أيّاً كان المعنى الدقيق الذى يراد أنْ يُعطى لها - وجودٌ مفترضٌ افتراضاً . » ويحاول نلينو هنا مناقشة المصطلح من الناحية اللغوية وطريقة اشتقاقه ، وينتهى إلى أنها خطأ فى الاشتقاق إذا قُصد من اللفظة دلالة الإشراق . ويرى أنْ « القراء (مُشرق) بضم الميم وكسر الراء وترجمتها بما يدل على أنها نسبة لـ

الإشراق غير مقبولين من الناحية اللغوية . ولا بُدَّ بالنسبة لكتاب ابن
 سينا أيضاً . من العودة إلى القراءة القديمة الطبيعية وهى (مَشْرِقية)
 بفتح الميم وكسر الراء . أو (مَشْرِقية) بفتح الميم والراء معاً . بمعنى
 (شَرْقية) - « ثم يُضيف : « لقد نُشرتُ نصوصٌ صوفيةٌ لابن سينا
 وترجمتُ وحلَّتْ . وهى نصوصٌ متأثرةٌ تأثراً واضحاً بفكر الأفلاطونية
 المحدثة بدرجةٍ معقولة . تشابه تأثر الفارابى ، وتبعدُ بُعداً كبيراً عن
 مغالاة أيا مبليوخوس وبرقلس ... إنَّ الأفلاطونية المحدثة التى شاعتُ
 روحها فى القسم الأول من القرون الوسطى واضحة الأثر - ولا يمكن أنْ
 تكون إلا كذلك - فى حكمة الإشراق ، ولكنها على العكس من ابن
 سينا والفارابى لاتستقيها من منابعها الصافية لدى رؤساء المدرسة
 الأفلاطونية المحدثة الإسكندرانيين . وإنما تأخذها عن ميثافيزيقا النور
 المتأخرة . التى هى خليطٌ من التقاليد الغنوصية القديمة والعلوم
 المستورة . والتى حافظ عليها ونماها صابئة حرَّان ... حتى بعد غزو
 المسلمين لبلاد فارس . فتبعاً لهذا قد وصلتُ فى لغةٍ غريبةٍ إلى عالم
 الفاشعين .. نقول هذه الميثافيزيقا خلطها السهروردي بعناصر ذات طابع
 إيرانى خالص . مأخوذة من ديانة زرادشت ... والاختلاف بينها (أى
 أفكار السهروردي) وأفكار ابن سينا المنشورة والمستورة واضحٌ وضوحاً
 كبيراً إلى درجة أنْ عمى الباحثين فى هذا الصدد لابدَّ وأن يكون راجعاً
 إلى تأثير الأفكار القديمة القائلة باتفاق حكمة ابن سينا المشرقية المجهولة ،
 مع حكمة الإشراق ! .. »

وبعد نقاش طويل وجاد . يشير تليو إلى رأيه حول كتاب (منطق المشرقيين) - الذى يعتبره البعض الجزء الأول من مشروع رؤية جديدة للفلسفة الإسلامية قدمها ابن سينا فى عصره - فيقول : « وهذا يقضى على كل شك فى أن قطعة المنط المطبوعة بالقاهرة هى القسم الخاص بالمنطق الذى يكون القسم الأول من الأقسام الثلاثة التى يشتمل عليها كتاب (الحكمة المشرقية) ... وهناك دليل أخير على أن المنطق المطبوع بالقاهرة (هو) جزء من كتاب الحكمة المشرقية . ماقدمه لنا صدر الدين الشيرازى فى بدء تعليقه على الهيئات الشفاء لابن سينا ، فى هذا التعليق يقول : إن ابن سينا أشار فى كتاب الحكمة المشرقية إلى مكانة المنطق بين العلوم الفلسفية .. وهذا يماثل ما رأيناه من قبل ... وينتج بوضوح أن لا أساس مطلقاً للسبب التعسفى الوحيد الذى اتخذاه الباحثون من أجل القول بأن عنوان (الحكمة المشرقية) لابن سينا عنوان مزور غير صحيح ، وهو العنوان الوارد فى مخطوطى اكسفورد واستانبول »

٢٦ - تلك هى أهم الإرشادات الواردة على لسان بعض المفكرين الإسلاميين وبعض الباحثين الغربيين - ونحن نميل فى نهاية هذا العرض إلى الحكم على فلسفة ابن سينا المشرقية بأنها تمثل صورة عرفانية تمسك بها الفيلسوف فى بعض مآثوراته (الفلَسُوفِيَّة) خاصة فى القسم الأخير من كتابه الإرشادات والتنبهات ، وفى بعض رسائله الصغيرة كرسالته عن ماهية الصلاة و ماهية العشق ، ورسالة الطير . وحى بن

يقظان ، وقصة سلامان وأبسال . كل هذه تمثل في رأينا جانباً مما سَمَّاه
بـ (الفلسفة المَشْرِقية) دون أنْ يَحَقِّقَ لنا مؤلفاً يتضمن كل الطرق التي
أشار إليها في مقدمة كتاب منطق المشرقيين (باستثناء دعاوة فقدان هذا
الجزء وذهاب أثره كما أوضحنا من قبل) - والفلسفة المَشْرِقية السنيوية
التي نعنيها هنا لا تخلو من تأثير ببعض أفكار الفيثاغورية القديمة ذات
المنبع الشرق ، خاصة بما تضيفه المدرسة على النفس من جوهرية مبرأة
دون البدن . ولعل أفكارها تسربت من خلال الإفلاطونية المُحدثة
التي مثلتها (مدرسة بغداد) مقتفية النهج المشائي ، وكان ابن سينا من
أهم أعمدتها الفكرية ، رغم أنه لم يردار السلام طيلة حياته ! .. وكان
الفارابي ، سلفه ، أيضاً من روادها الأوائل إضافة إلى كون أبي نصر
(مُبَعَّد) النشأة والتعليم معاً .

* * *

٢٧ - وعَوَّدَ على بَدْء لما هدفنا إليه من الوقوف على حقيقة التصوف
السينوي وخصائصه وغاياته ، فنقول : إنه يتميز بما تميّزت به مذاهب
الفلاسفة من أنصار « المثالية العقلية » التي جعلت من النفس الإنسانية
صورة تتطلع دائماً وأبداً إلى رحاب العالم الأسمى . متشوقة إلى العَوْد
الأبدى . وعاشقة لجمالها الذي هو الغاية المقصودة في البَدْء
والمُنْتَهى ! ... وفي هذا التطلع نلاحظ عنصرين : عنصر القدرة
الذاتية في النفس الذي يخضع لديناميكية التشوّق حسب أعمالها وطهاراة

وجهتها .. وعنصر السَّح الذي لا يُعطى إلا لمن كانت قدرته تلك غاية في الاستعداد والترجي والقبول . كى يُشرق بنوره عليه فيضى حالك سبيله ويرشده إلى الطريق الذى يؤدى إلى رحاب العالم الأسمى .. فإذا تعادل الطرفان تحققت صورة صادقة للاتصال (أعنى تقبل نور العقل الفعّال) يندر . نظرياً على أقل تقدير ، أمثالها إلا عند العرفاء من الناس . لأنّها مزيج من « المحبة الصوفية » (٦٨) . والمنهج العقلانى ..

اقرأ معى ابن سينا مقررّاً : « إنّ النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكلّ والنظام المعقول فى الكلّ . والخير الفائض فى الكلّ ، مبتدئاً من مبدأ الكلّ إلى الجواهر الشريفة . فالروحانية المطلقة . ثم الروحانية المعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان . ثم الأجسام العلوية بهياتها وقواها - ثم تستمر كذلك حتى نستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله . فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله . مشاهداً لما هو الحُسْن المطلق والخير المطلق . ومتحدداً به ومتنقشاً بمثاله وهيئته ، ومنخرطاً فى سلكه ، وصائراً فى جوهره . » (٦٩)

ولا ندرى هل كان الأستاذ الرئيس صادقاً مع نفسه عندما فرض - فى حال العارف - تعادل عالم المعقول كله مع عالم الوجود كله ؟ .. أى جمالٍ وحُسْنٍ وخير هذا الذى يقول ! .. أهو تجربة صوفية حقاً ؟ أم عملية عقلانية خالصة ؟ .. إننا إلى الرأى الثانى أكثر ميلاً - فهى مثالية

متعالية ، بل هي فلسفة أكثر منها تصوفاً أو حالاً ! .. ومن هنا فإن صدقها متأت عن عمق نظرتها في الاتصال بين الأدنى والأسنى من الكائنات العاقلة التي تكون الحكمة المتعالية قُنية لها ومهيأ يقودها إلى الصراط السوى الذى لا عوج فيه ولا ضلال - وتلك هي صورة من صور السعادة التي يحسها الإنسان العارف في تجربته العقلية الفريدة ! .. فهي إذن ليست بحالٍ من حالات الوجد والريضة والانقطاع والتبتل التي يسلكها المتصوف كي يحقق لذاته نحواً من الاتحاد مع الإله الذي هو الغاية التي لا تفوقها غاية في الوجود .. بل هي ، في مذهب ابن سينا ، تأملٌ عقلى وفلسفى كما بسطنا - يُصطلح عليه ما اصطلاح المتصوفة من قبل ، ولكن في غير مناهجهم وسلوكهم وأذواقهم ! .. فالعارفون ، كما سنرى مستقبلاً ، « هم الذين ينصرفون بفكرهم إلى قدس الجبروت ، مستديمين لشروق نور الحق في سُرهم » .

وأيّ ما كان ، فإن موقف الأستاذ الرئيس هذا لا يخلو من مفارقة ، لأنّ الحال الأولى خطابٌ عميقٌ للفكر ، بينا الحال الثانية خطابٌ حدسىٌ للقلب ! . وجميلٌ من ابن سينا أن يذهب إلى رأى خاصٍ يحدّد فيه للتصوف الإسلامى معالمه العقلانية ، مبتعداً عما يسميه المتصوفة الكبار بـ (الوجد) أو التواجد . متمسكاً بالتأمل والتعقل .. ولكنه في كلّ محاولاته الصادقة تلك ، يبقى في نظر أصحاب الذوق والإرادة والوجدان (أعنى المتصوفة في الإسلام) خارج حظيرتهم - لأنهم يريدونه عارفاً كما وصفه لنا القشيري (ت ٤٦٥ هـ) في رسالته

« طال بالباب وقوفه ، ودام بالقلب اعتكافه ، فحظى من الله تعالى بحميل إقباله . وصدق الله تعالى فى جميع أحواله . وانقطع عنه هاجس نفسه ولم يُصْغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره .. وصار محدثاً من قبل الحق سبحانه بتعريف أسرارهِ . فيما يجره من تصاريف أقداره . يسمّى عند ذلك عارفاً وتسمّى حالته معرفة^(٧٠) . »

ومرة أخرى . فرقاً لامشاحة فيه . بين هذى العقل هذا . وهذى ب ذاك ، وبين زهد الفكر وزهد البدن - ولكن أيها أكثر نقاء هارة واتصالاً؟.. تلك هى المفارقة حقاً بين الطرفين : فالنظر الفلسفى يميل إلى الجانب الأول ، والتجربة الصوفية تميل إلى الجانب الثانى ، وكلاهما ، فى نهاية الشوط ، يؤديان إلى طريق واحدٍ لاجب لاحدود له من زمان أو مكان « لأنها يشاهدان الحق مشاهدة عقلية ، ويُصْرانه بصيرة ربانية^(٧١) . » - وغفّر الله لمتصوفه ذلك العصر وماتلاه ١.. الذين أشاحوا بوجوههم عن ابن سينا لأنه لم يكتسب فى دعواه هذه تجربتهم الذوقية والعملية ، فاعتبروه متفلسفاً فى صومعة التصوف .. وليس من ذنب اقترفه فكره سوى أنه كان يرى أن (الرياضة الحقّة) هى اتصال النفس الناطقة بعالمها العلوى ، وبلوغها درجة من الصفاء بحيث تستطيع الاتصال (أى تقبل نور العقل الفعّال) .. وليست الرياضة الحقّة نظاماً من الزهد والتقشف والمحاسبة والمراقبة والحرمان وما إلى ذلك ممّا كان يعدّه المتصوفة وسائل لتطهير النفس والصعود بها إلى أعلى درجات الاتحاد والروحانيات^(٧٢)

ويحقّ لنا القول هنا أنّ الأستاذ الرئيس بنظرته العرفانية المتعمّقة هذه . رفع عن التصوف العملى شوائبه التى لحقت به فأثارت حوله صورا من التزعات اللاإنسانية واللاأخلاقية . فأعاده هو إلى حظيرته العقلانية الخالصة ، حيث ينبغى له أن يكون . سواء كان هذا الحضور حضوراً نظرياً يصدر عن العقل . أمّ حضوراً فعلياً ينبع من القلب - ففى تصوّر ابن سينا هذا ما يؤدى إلى وجوب تعادل الطرفين معاً ليحقّقا . عن صدقٍ وإيمان . عرفانية العارف فى هذه الحياة . كما سنرى مستقبلاً .

٢٨ - ويتساءل الباحثون عن مدى صدق موقفه الصوفى هذا؟
« فهل خبر الأمر بنفسه فوصفه ذلك الوصف الرائع الدقيق الذى يعرّ على غير الخبيرين الإتيان به ؟ » - تلك فى نظرنا عُقْدَةُ العُقْدِ التى جمعت قطبين متنافرين فى طرفٍ واحد .. رغم أنّ القاعدة تقول :
لا يجتمع على صدقٍ نقيضان ..

ففى محاولةٍ لحلّ هذه المشكلة المنهجية . لانبجّد بدءاً من النظر إلى الموضوع على مرحلتين زمانيتين : إحداهما مرحلة ما قبل عرفانه وتزدهد . وهى فترة شبابه . والأخرى مرحلة كهولته . حيث أراد لنفسه - باختيار وإدراك تامّين - التطلّع نحو الإشراف الروحى بمناجاة عقلانية خالصةٍ للرّب ، وتجريد ذهنى تنمّحى معه عناصر الإسفاف المادى . فتعود النفس هى والجذب الصوفى على درجة واحدة من

الاستبطان والاستعلاء . رغم تباعد الحالين . ورغم القول بأن عرفانه النظرى يرتفع على ممارسات البدن لحركات أو تبدلات كان المتصوفة يعتبرونها سبيلاً يسلك عند دخول حلقاتهم . فأباحوها لأنفسهم دون سائر الناس .. أجل . كان ابن سينا من المتصوف في فقه العقلانية والفلسفة . وكانوا هم في فقههم من التجربة الحَدسية الخالصة . وكانوا معاً يريان أن العارف يكاد أن يُبصر الحق في كل شئ : فهذا يبصره عن طريق العقل . وذلك عن طريق الوجدان ..! ويبقى الفرق قائماً بين الوصفين . فابن سينا فيلسوف تمسك بفكرة (الاتصال) - أما أولئك فقد تمسكوا بفكرة (الاتحاد) (٧٣) والمعرفة الذوقية . فهو - أعنى الأستاذ الرئيس - في مثل هذه الصورة الرائعة رجلٌ غلب عقله على قلبه (وقليل من الرجال مَنْ هم على شاكلته) فأدرك أن الاتحاد أمرٌ لا يُقره الوجدان الذى يدعيه المتصوفة ، فكيف بالعقل إذن ؟ .. أما الاتصال فهو مرآة مجلوة يحازى بها العارف شطر الحق فحسب . وقد يغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ..! فابن سينا هنا يريد أن يحتفظ بعمق الصفة الوجودية والشهودية التى بين العبد وربّه . فلا يكون تطلعه إلّا إلى الاتصال ..!

تلك هى مميّزات العارف السينوى : أدرك بعرفانيته سعادة العقل والنفس بحيث أصبح النظر الصوفى لديه « نَيْلٌ لوصول ما . هو عند المدرك كمالٌ وخير . » وأدرك أن التجربة الصوفية الصادقة نظرٌ عقلى خالص . لانشويه شائبة من حركات وافتعالات لا أساس لها فى العملية

الروحانية المطلوبة.. وصحيحٌ إلى حدٍّ ما قولنا: إنَّ ابن سينا فُتِحَ باب (الحالات) الصوفية على مصراعيه لجميع الناس . ولكن بشروط وثوابت تعتمد العقل والذوق معاً . ولاتنفرد بأحدهما دون الآخر- وينبغي هنا الانتباه والحذر . كى لانقع بالمبالغة التى ادعاها بعض الباحثين من انفتاحية هذه (الحال) . فالفيلسوف يفرِّق تفرقة واضحة بين أمرين : النزوع إلى الكمال والشوق إلى الكمال . فالأول : صفة غريزية يستوى بالنسبة إليها جميع الناس صغيروهم وكبريهم . عالمهم وجاهلهم .. أما الثانى : فهو تطلع اكتسابى لا يحدث إلا للقلّة من ذوى المعرفة الروحية ، وبمارسات عقلانية مستمرة تدرك من خلالها دلالة ذلك الشوق وجمالية هذا الاتصال عند تحقّقه صدقاً بالاضافة إلى العارف الحق ! ... لذا نجد أنَّ ابن سينا افترض فى موقفه الفلسفى تباين الناس فى بلوغ هذا الكمال لاختلافهم فى درجات معرفتهم العقلية « فكلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً . وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه إلا أن يكون أكثَرَ العلائق مع ذلك العالم . فصار له شوقٌ إلى هنا . وعشقٌ لما هناك يصدّه عن الالتفات إلى ما خلفه جملة . » (٧٤) - بهذه المفارقة التى وضعها الحكيم بين الطرفين . تندفع بعيداً دعاوة هذا الانفتاح اللامحدود الذى تظنّه بعض الدارسين دون أن يضعوا لأقوالهم تلك ثوابتها وشروطها . كما بسطنا من قبل .

٢٩ - إنَّ صوفية ابن سينا فى واقعها صوفية (فيثا - شرقية) تنادتْ

أصلاً إلى تبرير فلسفة الموت ، وإنَّ السعادة القصوى هي خروج هذه النفس من جسدها لتتحرّر من مساوئ البدن وأدراجه ، وتدرك عند ذلك عمق سعادتها التي استمدتها من أعمالها في هذه الحياة .. فهو في موقفه هذا يمثّل صورة من صور التصوّف الميتافيزيقي الذي يتخذ من النظرة المستقبلية غير المريّة هدفاً وغاية ومقصداً . وهو موقفٌ يتباين والمنحنى الصوفي لأستاذ الفارابي الذي كان يؤكّد فيه ضرورة البقاء كي يسعد الإنسان خلال حياته الدنيوية في (مدينته الفاضلة) التي تهدف أساساً إلى تحقيق سعادة المعمورة بكاملها .. ونحن ، كما نعتقد أنّ الفيلسوفين كليهما ، ينطلقان إلى غاية واحدة تباينت وسائلها وأسبابها : فالأول : (أعني الفارابي) آمن بالعقل إيماناً مطلقاً بحيث شاد عليه كلّ إمكانياته الفلسفية في بنائه الفكري .. والثاني : آمنَ بالنفس وتمسك بجوهريتها وفرديتها وخلودها الدائم ، فأنهى به الشوط إلى أنّ سعادتها الحقّة ليست في هذه الحياة فقط وإنما في حياةٍ أخرى متجددة ، بحيث لا مجال للتكرّر لسعادة الآخرة على حساب سعادة الدنيا ..

وفي مجال الحديث عن التصوّف السينوي ، لأبدّ لنا من دَفَع فكرة الجمع بين صوفية الأستاذ الرئيس وصوفية الشهيد السهروردي ، وادعاء أنها تصدر عن منظومة واحدة لاتباين بينهما ، كما يذهب إلى هذا الرأي بعض الدارسين من العرب وغيرهم^(٧٥) .. حقاً إنّ أمراً كهذا يحتاج إلى دليل وبرهان ، ولا يكتفى به بتأويل مصطلحات الفيلسوفين تأويلاً شكلياً يفتقر إلى الوضوح والدقّة ، ويؤدي أخيراً

بهؤلاء الباحثين إلى القول بـ (مَشْرِقية) نظرية الفيض - فهذا أمرٌ في نظرنا دونه حَدَدٌ ! .. لأنَّ منهج ابن سينا (والمنهج هو الأصل في الحكم على أىَّ اتجاهٍ فلسفى أو صوفى) برهائى يصدر عن النفس ونزعاتها ويخاطب العقل ، أمّا منهج السهروردى فإِشراقى وجدانى يخاطب القلب ، أى هو نحوٌ من التمازج بين الحَدُس والاستدلال - وشتان بين السبيلين ١ . رغم أنَّ الأستاذ الرئيس ، فى النظرة المتخصصة ، يمكن أن يُضم إلى مجموعة المفكرين (الثيوصوفيين) الذين يرون أنَّ التجربة الباطنة هى الأساس للمعرفة الخاصة بالآلهة وجميع المسائل المتصلة به . وقد مثَّل هذا الاتجاه فى العصور المتأخرة جاكوب بوهمى وشلنج وإيكارت وهيجل وغيرهم .

وأيّاماً ما كان ، فعند محاولة التفرقة بين التجربة الصوفية الخالصة التى تنقطع إليها النفس فتبتكشف الحجب ويكون الاتصال ، والمذهب الصوفى الذى يعتمد الاستدلال العقلى حتى يبلغ به حدَّ الاستعلاء الذى يمَسُّك بالصورة من جانبها النظرى دون المرور بالارهاص الروحى للتجربة ، نجد أنَّ الشيخ الرئيس يقف فى تصوفه فى الجهة الأخيرة . فإنَّ له - كما يقول المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى - « مذهباً فى التصوف هو جزءٌ متممٌ لمذهبه فى طبيعة الوجود بوجهٍ عام ، وطبيعة النفس بوجهٍ خاص . وإنَّ الصوفى الكامل الذى يُطلق عليه اسم (العارف) ليس إلّا الفيلسوف الكامل الذى أحاط برأسه هالة قُدسية ، نَسَجَ خيوطها من اصطلاحات الصوفية . وإنَّ هدف العارفين

من حياتهم الروحية ، في نظريته ، هو بعينه الهدف الذى حددته للفلاسفة الذين حققوا رسالتهم على الوجه الأكمل ووصلوا إلى منتهى غاياتهم^(٧٦) .- وتأكيده لما قاله الدكتور عفيفى . نجد مثلاً أن صوفياً إشراقياً: كشهاب الدين السهروردى يدعى في قصته (الغربة الغربية) : « إن ابن سينا قد سعى إلى منابع حكمة الإشراق ، ولكنه لم يوفق في اكتشافها تماماً ... »^(٧٧)

٣٠ - ولتوضيح الصورة أكثر فأكثر ، التى رسمناها سابقاً للتصوف السينوى ، مع ما سقناه من أحكام وآراء واجتهادات - نقدم للقارئ تحليلاً داخلياً شافياً للنصوص ذاتها ، اعتمدنا فيه على آخر مادونه الأستاذ الرئيس فى كتابه الممتاز (الإشارات والتنبيهات) خاصة النمط الثامن المتعلق فى موضوع (البهجة والسعادة) والنمط التاسع المتعلق فى (مقامات العارفين) .. ولقد حاولنا جهدنا أن نضع الفيلسوف فى إطاره الذى اختار ، رغم المفارقات والإشكالات الذهنية التى حملها إلينا التصوف السينوى .

ومن هذا التحليل السريع الذى توخيناہ للنص . نجد أن الشيخ الرئيس يبدأ حديثه . أول ما يبدؤه . عن البهجة والسعادة كمدخل إلى مسالك العارفين ومقاماتهم : فالسعادة قد يكون منها ما هو ظاهر وما هو باطن ، وما هو حسى وما هو عقلى . واللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية ، وليس ذلك للكائن العاقل فقط . بل حتى للحيوان

الأعجم . مع التأكيد بأن اللذة في الأصل هي إدراك ما (لكمال أو
 خير) من حيث هو كذلك . وأما الألم فهو (آفة وشر) - وهذا مادفع
 الحكيم إلى عدم إرسال اللذة إرسالاً دون تحديد . بل رآها في الكمال
 والخير . لأن التعميم هنا يقود إلى توهم الإنسان العاقل إلى أن كل لذة
 فهي كلذة الحمار^(٧٨) أما اختلافهما . أعني الخير والشر . فيكون
 بحسب القياس إلى أمر معين أو فعل محدد ، مع ما ينبغي من الالتزام
 بالقوى الثلاث التي تتعلق بالأفعال الإرادية بها وهي : الشهوة
 والغضب والعقل . لذا فإن كل خير إذا قيس إلى شيء ما كان هو الكمال
 الذي يخص ذلك الشيء - وشرط إدراك لذة هذا الكمال يعتمد على أمر
 يسميه الفيلسوف بـ (الدوق) - فبدون الدوق لا يتولد الشوق لدى
 الإنسان . وليس الدوق هنا سوى مرتبة وخطوة إلى الدوق العرفاني
 الذي يقذفه الله في القلب (كما قذفه في فؤاد الغزالي ! . .) ومن هنا نجد
 أن أهل المشاهدة من المتصوفة يسمون اللذة العقلية ذوقاً . لأنها أرفع
 اللذات رتبة وأقواها كيفية وأكثرها كمية وأقدرها في الوصول إلى كنه
 الغاية المطلوبة من الكمال^(٧٩) . . وفي اعتبار آخر . فإن إدراكهم لهذه
 اللذة يتميز . قبل كل شيء ، بطهارة أنفسهم ، ونقاوة سريرتهم .
 وتطهيرهم الدائب نحو الخير والحق الأول ، نظراً وعملاً « بحيث يُصيرون
 وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً . وقد يتمكن منهم فيشغلهم
 عن كل شيء . . .^(٨٠) - ولا يكون ذلك إلا للنفوس السليمة التي هي
 على الفطرة ، والتي لم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق .

ولهؤلاء المبتهجين ، بهذه اللذة والسعادة . مراتب ودرجات لا يتردد ابن سينا من أن يضع على رأس هذه الفئة العارفة ، بل في قمتها : المبتهج الأول وهو (الواجب) لأنه « أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كمالاً ، الذى هو برئ عن طبيعة الإمكان والعدم ... لأنه عاشق لذاته معشوق لذاته . عُشِقَ من غيره أو لَمْ يُعَشَقْ^(٨١) . » أما المرتبة التى تلى المبتهج الأول ، فهى طائفة المبتهجين بالأول .- ويقصد الفيلسوف بهم الجواهر العقلية القدسية . والذين يتأملون الأول دائماً وهم أقرب الكائنات إليه .. ثم تلى هذه المرتبة نزولاً فئة العُشَاق المشتاقين الذين حالهم تجمع اللذة والألم معاً ، وألمهم يتصف باللذة لأنه بسبب الأول .. ويلي الأصناف الثلاثة الماضية فئة أصحاب النفوس المترددة ، وترددها يكون بين الربوبية من جهة ، والمادية البشرية من جهة أخرى ، فهم معلقون بين السماء والأرض ! .. ويتبعهم أصحاب « النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة الذين هم فى الحضيض الأسفل من الحياة الدنيا ، لا ينالهم خيرٌ ، ولا تدركهم رحمة » وأولئك هم شرُّ البرية ! .. وليس من سبب فى بلائهم هذا سوى أنفسهم الشريرة التى لَمْ تكتسب عن طريق التعود والمران محبة الخير والتطلع إلى الكمال . كى تبلغ مرحلة العارفين التى لا ينالها إلا المقربون من ذوى الحظوظ العظيمة ! ..

٣٩- ودَعَكَ الآن من هذه الفئة الضالة المضللة ! .. وعُدْ معى إلى العارفين أنفسهم الذين يتميزون بمقامات^(٨٢) ودرجات يُخصّون بها .

وهم في حياتهم الدنيا « فكأنهم . وهم في جلايب من أبدانهم قد
نصّوها وتجردوا عنها إلى عالم القدّس ^(٨٢) . » - وأحوالهم تلك تبلغ
بهم أحياناً حدّ المعجزات والكرامات !. ولعل في قصة (سلامان
وأبسال) التي ذكرها الفيلسوف في رسالته الموسومة بـ (سرّ القضاء
والقدر) ما يمثل صورة للنفس الإنسانية في علوّها وسموّها وعرفانها من
ناحية . وانحطاطها ودنّسها وماديتها من ناحية أخرى ، كما أكّد الحكيم
نفسه في (الإشارات) ذاتها .

والوسيلة التي ينبغي على هذا الإنسان سلوكها هي أن يحقق أحوال
طلاب الحقّ منفردة أو مجتمعة . فيكون زاهداً في متاع الدنيا مغرضاً
عن طبيّاتها . ويكون عابداً بصدق . ومواظباً مؤدياً صيامه وقيامه على
أحسن وجه . وأخيراً يبلغ أن يكون عارفاً « منصرفاً بفكره وعقله إلى
قدّس الجبروت . مستديماً لشروق نور الحقّ في سرّه » . بحيث يعود
الزهد لديه تنزهاً . والعبادة رياضة . لا يهدف من وراءها إلى نيل
ثواب أو تجنب عقاب . بينهاى عند غيره تجرى مجرى البيع والشراء .
والأخذ والعطاء . فالفعالان إذن مختلفان وإن كان الغرض منهما
واحداً . وليس في ذلك ضيّر لأنّ هدف الشريعة في ظاهرها هو
الدعوة إلى الأجر والثواب المذكورين . سواء كان فردياً أو اجتماعياً .
وبتعاون عام في ظلّ قوانين كلّية هي الشرع الذي وضعه الشارع ليسود
بين الناس العدل وتظهر المحبة . ولا يكون لهم ذلك اعتباطاً بل يتولاه
إنسان اختاره الله . يأمر باسمه . ويتعلّق بأذنه . ويتحلّى بوحيه . وهو

النبي المرسل الذى يحمى الشريعة ويطبقها ويدعو إلى إله واحد
لاشريك له ، قدير خبير ، ذى أناتٍ . يُشَرُّرُسله من قَبَل . ويقرّر
إيتاء الزكاة وإنصاف العباد . والالتزام بالواجبات المنصوص عليها .
والنهي عن المنكر . وعمل المعروف .

وفى تحديد للفروق بين عرفانية العارف ، والإنسان الذى أشرنا
إليه - نجد أنَّ الأول يصل إلى مراحل من السعادة الروحية تجعله أكثر
تقرباً وتحسباً إلى الواحد الحقّ . وذلك بما أوفى من زهد وعبادةٍ
وانقطاع . مولٍ فيها وجهه لله تعالى فى الغدو والآصال . بينا نجد الثانى
يؤثر نيل ثوابٍ ودفع عقابٍ ، كما أشرنا من قبل ... وللعارف ، فى
ضوء هذه الصورة ، حالتان : إحداهما تقاس بالنسبة لذاته وهى محبته
للكمال ومصدرها إرادته ، والأخرى بالنسبة لبدنه وتتمثل بحركته وفعله
نحو (الواجب) وطلب القربة إليه . ومصدرها عبادته . وكلاهما
تؤديان به إلى أنه لا يقصد من تعبه هذا غير الحقّ بالذات « لأنّ التارك
شيئاً ليستأجل أضعافه أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة » وليس العارف
كذلك ! ..

ولهؤلاء العرفاء ذوى الاستعداد درجات فى حركاتهم . تجهد
جميعها فى الوصول إلى الحق ، وأول هذه الحركات مايدعونه به
(الإرادة) - « وهو مايعترى المستبصر باليقين البرهاني » حيث يؤدى به
إلى الاعتصام بالعروة الوثقى التى لاتزول ولا تنفى .. ولا يتم هذا إلا

بسيل من الرياضة الروحية وذلك بنهى النفس عن هواها . والأمر بطاعة مولاها ، وتطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة كى « تتجنب قوى التخيل والوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسى . منصرفة عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلى^(٨٤) .. » - فرياضتهم إذن منّ النفس عن الالتفات إلى ماسوى الحقّ الأول . ليصير الإقبال عليه والانقطاع دونه ملكة لهم . والملكة لا تكون إلاّ بالعمل والاكتساب .. وقد تساعد الألحان على هذا وتعين عليه . ولكن بشكلٍ عرضي ! .. ويحاول الطوسى الشارح للإشارات إيضاح الغاية من هذه الألحان بقوله : « إنّها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الأوهام . لاشتمالها على المحاكاة التى تميل النفس بالطبع إليها ... وكذلك للغات تأثيرات مختلفة فى النفس يناسب كلّ صنف منها صنفاً من الهيئات النفسانية . والأطباء والخطباء يستعملونها فى معالجة الأمراض النفسانية وفى إيقاع الإقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات ... وكذلك يُعين فى الأمر الفكر اللطيف المعتدل فى مزاجه كيفاً وكماً ، والعشق العفيف الذى يجعل النفس لينة شفيقة ذات وجدٍ ورقة وانقطاع نحو الحق^(٨٥) . »

فإذا حققت إرادة العارف هذه الرياضة ، عتت له عندئذٍ خَلّساتٌ « لذيدة كأنها بروقٌ تومض إليه ثم تخذ عنه . »^(٨٦) - ونحن ، مع ضعف تصورنا للمعقولات وانغماسنا فى الطبيعة الحسية . قد نتوصل . على سبيل الاختلاس (كما يقول الحكيم) إلى الحقّ الأول ، فتكون حينئذٍ سعادة ليس لها شبيهة أو نظير ! .. وتتميّز هذه

الخلسات بانها « وَجَدْتُ إِلَيْهِ . وَوَجَدْتُ عَلَيْهِ » ^(٨٧) - وَتَدْرَجُ مَعَهَا الْعَارِفُ
الْوَالَهُ حَتَّى « يَكَادُ يَرَى الْحَقَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ ... بِحَيْثُ يَنْقَلِبُ لَهُ وَقْتُهُ
سَكِينَةً . فَيَصِيرُ الْمَخْطُوفَ مَأْلُوفًا . وَالْوَمِيزُ شَهَابًا يَنِينًا . وَتَحْصِلُ لَهُ
مَعَارِفُهُ مُسْتَقَرَّةً . كَأَنَّهَا صَحْبَةٌ مُسْتَمِرَّةٌ ... فَإِذَا انْقَلَبَ عَنْهَا انْقَلَبَ
خُسْرَانٌ أَسْفًا ... » - وَلَكِنَّ الْعَارِفَ الْحَقَّ يَحَاوِلُ جَاهِدًا أَنْ يَمْسُكَ بِهَذَا
الْوَمِيزِ إِلَى أَنْ يَصْبِحَ مَعَهُ مَتَى شَاءَ ... وَحَتَّى يَتَوَجَّهَ بِكَلِيَّتِهِ إِلَى
الْحَقِّ . وَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ قَدْ بَلَغَ دَرَجَةَ الْمَحْوِ وَالْفَنَاءِ فِي التَّوْحِيدِ ،
وَهَنَّاكَ يَحْتَقِ الْوُصُولُ ... وَهُوَ الْخُلَاصُ الَّذِي يَتَطَّلَعُ إِلَيْهِ الْعَارِفُ فِي
عِرْفَانِهِ . بِحَيْثُ يَصِيرُ الْحَقَّ بَصَرَهُ الَّذِي فِيهِ يَبْصُرُ . وَسَمِعَهُ الَّذِي بِهِ
يَسْمَعُ . وَقُدْرَتَهُ الَّتِي بِهَا يَفْعَلُ . وَعِلْمَهُ الَّذِي بِهِ يَعْلَمُ . وَوُجُودَهُ الَّذِي
بِهِ يَوْجَدُ . وَهَنَّاكَ لَا يَبْقَى « وَاصِفٌ » وَلَا مُوصُوفٌ ، وَلَا سَالِكٌ
وَلَا مُسْلُوكٌ . وَلَا عَارِفٌ وَلَا مَعْرُوفٌ ، بَلْ هُوَ مَقَامُ الْوُقُوفِ حَيْثُ
الْوَاحِدُ الْحَقُّ .

٣٢ - حَقًّا إِنَّهُ مَقَامُ الْوَاحِدِ الْحَقِّ الَّذِي لَا يَصِلُهُ إِلَّا ذُو حُظٍّ
عَظِيمٍ ... وَلَكِنْ مَا هِيَ . يَأْتَرَى . صِفَاتُ هَذَا الْعَارِفِ الَّذِي مُنَحَهُ اللَّهُ
هَذَا الْحِظَّ الْوَفِيرَ؟ .. يَقُولُ ابْنُ سِينَا: أَنَّهُ « هَشٌّ بِشْنٌ . بِسَامٌ . يَبْجَلُ
الصَّغِيرَ مِنْ تَوَاضُعِهِ . كَمَا يَبْجَلُ الْكَبِيرَ . وَيَنْبَسِطُ مِنَ الْخَامِلِ مِثْلَ
مَا يَنْبَسِطُ مِنَ النَّبِيِّ - وَكَيْفَ لَا يَهْشُّ ، وَهُوَ فَرَحَانٌ بِالْحَقِّ؟ ... وَالْعَارِفُ
لَهُ أَحْوَالٌ لَا يَحْتَمِلُ فِيهَا الْهَمْسُ مِنَ الْخَفِيفِ . فَضْلًا عَنْ سَائِرِ
الشَّوَاغِلِ .. فَهُوَ أَهْشُ خَلْقِ اللَّهِ بِهَيْجَتِهِ . الْعَارِفُ لَا يَعْنيهِ التَّعْجِيسُ

والتحسس (أى لا يهتم بتجسس أحوال الناس ، وذلك لكونه مقبلاً على شأنه ، فارغاً عن غيره ، غير متبعٍ لقورة أحد) ولا يستويه الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعزیه الرحمة . فإنه مستبصر بسر الله فى القدر ... وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنفٍ معيّر . وإذا جسم المعروف فرماً غار عليه من غير أهله .. العارف شجاعٌ . وكيف لا ا . وهو بمعزلٍ عن تقيّة الموت . وجوادٌ . وكيف لا ا . وهو بمعزلٍ عن محبة الباطل .. وصفاحٌ . وكيف لا ا . ونفسه أكبر من أن تجرحها ذات بشر .. والعارف ربما ذهل فيما يصاربه إليه . ففغل عن كلّ شئ . فهو فى حُكم من لا يكلف ا . وكيف ؟ . والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله . ولن اجترح بخطيئة إن لم يعقل التكليف .. » (٨٨)

تلك هى إذن نعوت العارف وصفاته . تبلغ به حدّاً يعفيه ابن سينا حتى من التكليف الشرعى الذى فرضه الله على عباده ا . وهو موقف خطير ، يشرحه الطوسى فيقول : « المراد أن العارف ربّاً ذهل . فى حال اتصاله بعالم القدس ، عن هذا العالم ، ففغل عن كلّ ما فى هذا العالم . وصدر عنه إخلالٌ بالتكاليف الشرعية . فهو لا يصير بذلك متأثراً ، لأنه فى حُكم من لا يكلف ، لأنّ التكليف لا يتعلق إلّا بمن يعقل التكليف . فى وقت تعقله ذلك ، أو بمن يتأثم بترك التكليف . إن لم يكن يعقل التكليف . كالنائمين والغافلين ، والصبيان الذين هم فى حكم المكلفين (٨٩) » - ذلك هو السرّ الذى يجب أن لا يذيعه أحدٌ من العارفين إلّا لعارف مثله ، وفى غير ذلك . فقد أثمّ إثماً كبيراً ! ..

تُرى، هل كان الأستاذ الرئيس في عرفانه هذا محققاً لهذه الدرجات العليا في التصوف؟.. سؤال سبق أن سألناه . ونقول الآن : إنَّ الفيلسوف نفسه وضع هذه الحال مَوْضِع الاستحالة تقريباً (إلا في الأحكام الذاتية الخالصة) - حيث « هذه الدرجات لا يفهمها الحديث . ولا تشرحها العبارة . ولا يكشف المقال عنها . غير الخيال !. وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يتعرفها فليتدرج إلى أَنْ يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة . ومن الواصلين للعين دون السامعين للأمر^(٩٠) . » - إذن ينبغي علينا أَنْ نسلِّك مَسْلَك العارفين الذين تركوا الدنيا بَقَضِّها وقضيضها . حتى تتيسِّر لنا الرؤية الصادقة لهذه الحال !. وهل يصح هذا في رأى أصحاب العقول والأفهام . كى يؤدي بنا إلى إثبات الأمر أو بيان نفيه ؟. وما أشبه كلام ابن سينا هذا بالحديث الطريف المنسوب إلى العالم الألماني ألبرت انشتاين - صاحب النظرية النسبية ومطورها - حين سُئِلَ مرَّةً عن كَمِّية كواكب (دَرَب التبانة) في الفضاء الخارجى . فقال : إنها عشرات الملايين . أجل . عشرات الملايين ١١١ .. فقالوا له كيف ؟.. قال : هى كذلك . وَمَنْ لم يصدِّق منكم هذا . فليذهب بنفسه ويحصيها عدداً !..

تُرى مرَّةً أخرى . أيها أقرب منالاً إلينا أهو إحصاء نجوم دَرَب التبانة . أم معرفة وكشِّف مسالك العارفين والمتصوفة المنقطعين « من الواصلين للعين دون السامعين للأثر » ؟. تلك مسألة لا يعرف الإجابة

عليها إلا أصحاب المواجيد والأوقات ، ولسنا نحن منهم على أى حال ..!

٣٣- وفي ضوء ما أوصحناه وبسطناه سابقاً ، نجد الشيخ الرئيس كأنه يؤكد ، بروحيته الصوفية الغارقة في عرفانه العقلى ، ما قاله من قبل العارف التُّستري (ت ٢٨٣ هـ) وتحديدده للمعرفة الصوفية بأنها : « تمسك بالكتاب ، واقتداء بالسنة ، وأكل الحلال ، وكف الأذى ، وتجنب المعاصي ، ولزوم التوبة ، وأداء الحق . » - هذه هى الطريقة السالكة للسعادة التى عمل الأستاذ الرئيس على تحقيق الوصول إليها . فكان تصوفه ينبع حقاً عن نيته الصادقة المبررة . سواء أدرك الغاية أم ضلّ ، فى متاهات الطريق ! .. ولكنه يبق يبحث عن سعادته هذه - تلك السعادة التى لا تتم ولا تزدهر إلا بسبيل من تنمية أعمال النفس وأفعالها الصالحة . ومن هنا كانت الأخلاق وطرائق السلوك المهيّج الذى يهذى إلى معالم هذه الجادة .. وقد أوضحنا موقفه منها فى كتابنا : فيلسوف عالم (١١) ..

⑤ سيرة مفكر وفكر الغزالي

٣٤ - حديثي هنا ، في وقفتنا الخامسة هذه . ينحصر الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) سيرةً ومنهجاً ، حيث يرتبط بقصة علاقته معه يوم اخترته . من بين فلاسفة الإسلام ، موضوعاً للدراسة في جامعة بغداد (يوم كنتُ أستاذاً فيها) محاولاً عرض أفكاره وآرائه . فمارستُ قسماً من تصانيفه ، وكان على رأسها كتابة الجليل « المنقذ من الضلال »^{٩٢} - فرجعتُ عنه وأنا أحمل أكثر من صورة واحدة له : تخيلته رجلاً متعدد الكم والكيف ، وليس في تعددهما ما يضر ، لولا ما تنزبه تلك الأقوال من تضارب أحياناً حسبته نوعاً من الخلف أو التناقض .. ثم عدتُ إليه أتمرسه أكثر فأكثر ، وكلما توغلتُ في يدياته العريضة برزت لي شخصيته على حالٍ جديدة ، أكثر نقاءً ، وأشدَّ جديةً واحتساباً . ولستُ من خلالها صراعه الدائب المستمر مع نفسه وعصره وأدوات التفكير القائم يومذاك . متمثلاً بطبيعة الإنسان من حيث تأثيره بروح حضارته . منتصبها وإياها في بوتقة واحدة تظهر سماتها متميزة بطابع تلك الحضارة ذاتها . ومهما أردنا أن نتجنب هذا التأثير أو التأثير عدنا نفتقر إليه في نهاية الشوط ، فكأننا بدون هذه الصورة نفتقد الأصالة والحركة والمعنى في نوازع هذا الفكر وتنظيراته المتباينة ، لأنَّ التقدم الإنساني لا تعرف

حدوده ولا تُستكشف مكنوناته ما لمْ نربطه بمصدره الذى صدر عنه .
ومن هنا فنحن نعتقد أنَّ المفكر . سواء كان فيلسوفاً أم سياسياً أم
فناناً ، فهو غرس حضارته ونبت زمانها . ولا يصدق هذا على الحضارة
الإسلامية فحسب . بل هو مقياس شامل للدراسات الإنسانية فى شتى
ضروبها وألوانها .

ومما نلاحظه . فى هذا السبيل . أنَّ الغزالي تأثر بهذا الروح تأثراً
واضحاً . فارتسمت خطوطه العريضة على معالم سيرته ومنهجه .
خاصة وقد نشأ فى عصرٍ سادته حرب العقائد وكثرت فيه المنازعات
الفكرية والكلامية . وبدت الفرق يطعن بعضها فى بعض . ويتعصب
بعضها دون بعض . فطفت بدعة التكفير واشربأت طبيعة النقد
وتفشئت نزعة المغالاة . فاختلط الحابل بالنابل . واستغلت السلطة
الحاكمة هذا الموقف فشجعت غير هادفة من ورائه إثارة البحث عن
حقيقة من حقائق هذه الأفكار المتنازعة . بل استوحت نفعيتها وتحقيق
مآربها . وتثبيت نزعاتها . فشابع رجالها هذا المذهب تارة وذاك
أخرى . ثم نكصوا عنه إلى ثالثٍ . وعادَ الإسلام لعقاً على ألسنتهم
يدروونه مادرت معاشهم . فإذا محصوا بالحق قلَّ الديانون .

وهكذا تأججت نار الفتنة فى بلاد فارس والشام والحجاز
والعراق . قدَّرَ قرنُها بين المجتمعات الإسلامية . فسادت فوضى
النحل ، واشربأت أعناق المتورين . نحاول الوقعة بين الفئات

المتنازعة . وكانت صور الماضي القريب ترسم معالمها في الأذهان . بعضها يذكى في نفوس المخلصين الحماسة . وبعضها يدعو إلى الألم والحسرة : فحاربة الاعتزال تارة ، وموقف الحاكمين من أصحاب الرُبط والنزوات الحية تارة أخرى . ومالعبته المذهبية الضيقة في إهدار دم أصحاب المشاهدة ليس يبعد . يتمثل - لاعلى سبيل الحصر - بمأساة الحلاج ومطاردة أنصاره وتلاميذه . فعادت الحياة جذعاً : تيارات يضطرب بعضها في أديم بعض . وواجهات للفكر تمثلت في فلسفة تُنعت بالهرطقة ، وعقيدة طغت عليها البدع والانحرافات .

ثم دالت سلطة الحاكم يومذاك . وأعقبها دويلة جديدة بدوية الأصول ، بسطت سلطانها شرقاً وغرباً ، وعادت معها خلافة بغداد إسماءً يذكر على المنابر . فهي مصونة غير مشغولة .. وقد ساعد على ظهور هذه الدويلة قبائل تركية تركزت أول الأمر في مقاطعة خراسان . وفي عام ٤٤٧ للهجرة تمكنت من الاستيلاء على دار السلام . ثم مدت رقعتها إلى بلاد الشام . ثم الجهة الشرقية من بلاد فارس . وحاولت هذه الدولة العتيدة أن تظهر أمام المجتمع الإسلامي بمظهر المنافع والمدافع عن العقيدة . والمشجع للعلم والعلماء - وتحقق هذا الاتجاه فعلاً في عهد سلطانيين من سلاطينها هما ألب أرسلان وملك شاه .. وتمثل هذا المظهر الثقافي على يد وزير من أنبغ وأقدر رجال الدولة الفتية ومن التابعين لها . هو نظام الملك (٤٠٨ - ٤٨٥ هـ) السلطان غير المتوج . فأسس المدارس المنسوبة إليه كنظامية بغداد

والبصرة ونيسابور وأصبهان . وكانت أهمها قدراً وأرفعها ذكراً نظامية دار السلام (٤٥٩هـ) أسسها لأبي إسحاق الشيرازي ، وعينه مدرساً فيها .

ولعل من الأسباب التي دفعت دولة السلاجقة بشكل عام . ونظام الملك بشكل خاص . إلى إيجاد واستحداث هذه الرقعة الثقافية والتعليمية هو محاولة تثبيت الاتجاه الجديد للدولة في عقيدتها نحو المذهب الشافعي من جهة ،^(٩٣) ومباهلة الدولة الفاطمية - وهي معاصرة له - من جهة أخرى .. وكانت مصر يومذاك تحمل رسالة الإشعاع في أزهرها الفاطمي . وفي مفكرتها من الفلاسفة والحكماء والعلماء .

ومهما نعى بعضهم على هذا الصراع الذي عاشته دولة الإسلام في ظل حضارتها عصر ذاك ، فهو أمرٌ كما نعتقد يدلّ على صحوة ذهنية حادة وتقدم صحي سليم ، لأنه يمثل في إطاره العام حركة الفكر ومساره نحو التصير آياً ما كان نوعه ، كدلالة على حياة نامية متحركة لا تخضع للركود أو الهمود . ولا تعترف بتضييق الحدود ، بل تنطلق نحو تثبيت الذات ، ولا يحدث ذلك إلا بصراع فكري دائم مستمر ، وسورة يبق فتيلها يشتعل بمقدار ، ويخبو بمقدار ..

٣٥ - في مثل هذه الجواء الفكرية المتصاعدة ولد الغزالي الكبير « زين العابدين محمد بن محمد بن محمد » - وكان ذلك عام (٤٥٠)

للهجرة ، حيث تفتحت عيناه للنور في مدينة طوس إحدى مقاطعات خراسان .. ويحكى التاريخ لنا أنَّ أباه كان غزاً ينسج الصوف . توفاه الله عن طفلين هما (محمد) و (أحمد) أوصى بهما قبل اختراعه أحد أصدقائه من الصوفية بغية رعايتهما والحذب عليهما . بعد أن ترك لهما من المال نزرأ يسيراً لا يفي بالحاجة ولا يسدّ عوز الحياة . واضطر الرجل . بعد نفاد المال - إلى إدخالهما إحدى المدارس العلمية التي كانت تجري المعونات لتلاميذها الصغار .

ويحدثنا الغزالي نفسه عن هذه المرحلة فيقول مانصه : « صرنا إلى مدرسة نطلب الفقه . وليس المراد في الحقيقة سوى تحصيل القوت . فكان تعلمنا لذلك لا لله ... ! » - والحكاية . في حد ذاتها . قد لا تبدو مثيرة لشيء ذي بال عند أكثر المؤرخين ، ولكنها في حقيقتها تحمل دلالة نفسية أشاعت نحواً من الانحراف في طبيعة الطفل ونشأته : يموت الأب . فيكفل الطفلين رجلٌ غريبٌ عنهما وهما لا يزالان في سن اليفاع . ولماذا الرجل الغريب ؟ .. ألم يكن في المدينة قريبٌ يعتمد عليه فيرعاهما ويعوضهما حنان الوالد الفقيد ؟ - ولو افترضنا أنَّ الأب تعمد إشراف المتصوف عليهما لغاية تعليمية ، ولكن ماهو المبرر . للبقاء على مثل هذه الحال ، بعد نفاد المال واندفاع الشيخ العرفاني إلى البحث لهما عن مورد للحياة ولقمة العيش ؟ ..

يبدو لنا من هذه الصورة المؤلمة أنَّ الأب وطفليه وزوجه نشأوا في

ظل غربة موحلة في طوس أو ضواحيها . بحيث لم يتيسر كفالة الطفلين - بعد وفاة الأب - من قبل عمّ أو خالٍ أو قريبٍ أو نسب لها .! إن هذه الصورة البائسة اليائسة كان لها . في تصوّر كاتب هذه الصفحات . تأثيرها القوي على شخصية الغزالي ، خاصة في شرح شبابه . وما عرف عنه من صفاتٍ أوردتها معاصره عبد الغافر الفارسي (سنشير إليها في حينه) .

ثم تيسر للطفل الكبير (أعني الغزالي) أن يتدارس الفقه بعضاً من حياته في مدينة طوس ، على يد رجلٍ يدعى أحمد بن محمد الراذكاني . وذلك عام ٤٦٥ للهجرة . وكانت سنّه لا تتجاوز الخامسة عشرة . أثبت خلالها نبوغاً وفطنة بالفتن . مع تفهم دقيق لمشكلات الفقه ومسائله .. ثم هاجر إلى جرجان للدراسة على يد الشيخ أبي القاسم الإسماعيلي (ت ٤٧٧هـ) وبعدها عاد ثانية إلى طوس ومكث فيها ثلاث سنوات . يستظهر عن ظهر قلب فروع الفقه ونقولات الفقهاء وأقاويلهم حتى حفظها جميعاً ! . ولكنه لم يكتف من العلم بقليله ، فعاودته رغبة ملحة جامحة إلى المزيد منه . فرحل عام ٤٧٣ للهجرة إلى نيسابور . فالتحق بمدرستها النظامية التي أسسها الوزير السلجوقي نظام الملك - فتلمذ هناك على يد استاذ المدرسة الأول أبي المعالي الجويني الملقب بإمام الحرمين (٤١٩ - ٤٧٨هـ) وهو من أكبر علماء الفقه الشافعي في عصره . فعُبر الأستاذ موهبة تلميذه ، فوقف منه على ذكاء خارق وجُرأة في العلم وطلبه قلّ مثيلها . مع حب في تقصى الحقائق

صغيرها وكبيرها ، قوتها وضعيفها . فلم تثب به مشكلة إلا وحاول وضع الحلول لها ، باستقراء دقيق واستدلال متين ، فبرع في المذاهب وخلافاتها ، والجدل وطرائقه ، والحكمة ومصادرها . بحيث مكنته هذه البراعة من دحض آراء القوم ومناقضتهم فيها .

وخلال هذه المرحلة ذاتها مال الغزالي إلى دراسة التصوف والعرفان ، فانخرط في حلقة أبي على بن محمد الفارمذى أستاذ عصره . فدرس على يديه أصول هذه المعرفة وطرائقها ، فتأثر بآرائه وأفكاره . وأكبر التلميذ منزلة الأستاذ الاجتماعية التي كان يحظى بها من قبل أصحاب السلطان ، وخاصة نظام الملك .

وفي عام ٤٧٨ للهجرة نُكِبَ الغزالي بوفاة أستاذه (الجويني) و (الفارمذى) . فلم يجد في نفسه رغبة في إطالة المكوث في نيسابور فرحل عنها إلى معسكر بجوار المدينة أقامه نظام الملك هناك . يستقبل فيه أصنافاً من الناس شتى بينهم الطامع في المال والجاه ، وبينهم العارض لعلمه في حضرة الوزير وحاشيته . أو المتظاهر بالتصوف كسباً لميل نظام الملك نحوه . أو المنافق الذي يُظهر خلاف ما يبطن .. أجل . مهما كان من تضارب هؤلاء وسيلة وغاية . فندى الوزير في الغالب لَمْ يَجُلْ من زُمرَةٍ طيبةٍ من العلماء والفقهاء والمتصوفة .

ولسنا نبرئ الغزالي في شرح شبابه من طموح نحو المال والجاه . وحرصٍ على الأخير منها حرصه على الحياة .. يضاف إلى ذلك

ما عُرِف عنه أيضاً - كما يقول معاصره عبد الغافر الفارسي - من الزعارة وإيجاش الناس ، والنظر إليهم بعين الازدراء والاستخفاف . كبراً وخيلاء . واغتراراً بما رزق من البسطة في النطق والخاطر والعبارة .. لذا وجد أبو حامد . يومذاك ، في الخنيم السلطاني (أعني المعسكر) ضالته المنشودة عند الرحيل . أما العوامل السلبية التي يضيفها الفارسي لشخصيته . فنرجعها إلى مسببات نفسية تربطها بطفولته البائسة التي أشرنا إليها سابقاً ، كى نبرر الانحراف الذي يُشار إليه في صدر شبابه ، وهو أمرٌ قد يستوى في أمثاله كثير من عظماء التاريخ .. !

أجل . غادر الغزالي نيسابور وغايته أن يحظى بقبول الوزير ورضاه .. ولماذا لا يطمع بالشهرة والمال وقد بلغ من العلم شأواً برّبه الأقران ، فأهله للدخول في خدمة الوزير : ذلك الرجل الذي عُرِف عنه أنه لا يستميل من العلماء إلا أولئك الذين يخضعون لمشيئته ، ويتنكبون الطريق في سبيل إحقاق باطله .. ! وامتد عمر هذه المرحلة بأبي حامد حوالى خمس سنوات . لم نعرف عنها تخطيطاً يساعد على كشف معالمها ، فهي حالٌ خَلَتْ من التصنيف والتأليف ، بل كانت تجربة نفسية قاسية لتحقيق طموح كان الغزالي يرغب في الوصول إليه - وقد تحقّق له هذا الحلم العريض حين رفع وزير السلاجقة إلى الخليفة العباسي إسم الغزالي مُرشحاً لتسلّم الأستاذية في أكبر جامعة إسلامية في دار السلام . أعني بها (نظامية بغداد) .. فصدر الأمر إليه بمغادرة المعسكر عام ٤٨٤ للهجرة . فاستوطن المدينة الجديدة ، وأجريت له

الهبات والعطايا ، وأكرم وفاده ، وعمّ الناس خبره . ونال شهرة لم ينلها أستاذ من قبل ومن بعد ! . وبلغ عدد تلاميذه - وجلّهم من طبقة العلماء - ثلاثمائة أو يزيدون .

٣٦ - ثم شاءت الظروف أن يغادر الغزالي دار السلام غيباً أربع سنواتٍ من التدريس ، صادف خلالها مايونس وما يؤلم . ما يُضحك وما يُبكي ! . وعاد عنها برصيدٍ من الذكريات المكبوتة . لم يحاول الغزالي الإفصاح عن كثيرٍ منها . ففقدنا بذلك جوانب طريفة من حياته ، مليئة بالمفارقات والمنغصات ! ..

وهنا لابد لنا من وقفةٍ نتأمل فيها تلك الظروف ، متسائلين عن الغرض الذي دفع بالغزالي - وهو أستاذ أول في نظامية بغداد - أن يترك هذا المنصب الرفيع عن عزيمةٍ وسبقٍ لإصرار . دون التفكير بالعودة إليه ؟ .. وقبل أن نستقرئ الحكم الذي اخترناه تبريراً لموقفه هذا . أقدم للقارئ رأى الغزالي كما يحكيه هو في « المنقذ من الضلال » حيث يقول (٩) : « تفكرتُ في نيتي في التدريس فإذا هي غير خالصةٍ لوجه الله تعالى ، بل إنَّ باعثها وحركتها طلب الجاه وانتشار الصيت . فتيقنتُ أنّي على شفا جُرفٍ هار ، وقد أشفيتُ على النار ... لاتصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة ، إلّا وتحمل عليها جند الشهوة حملة فتفترها عشية . فصارتُ شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام . ومنادى الإيمان ينادي : الرحيل ! الرحيل ! . فلم يبق من العمر إلّا

قليل ... وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياءً ونخيل ! ... فلم
أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة ، قريباً من ستة
أشهر^{٩٥} . وأولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة - وفي هذا الشهر
جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار ، إذ أقفل الله على لساني حتى
اعتقل عن التدريس ... فأورثت هذه العفلة في اللسان حزناً في
القلب ، بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب ... حتى قطع
الأطباء طمعهم من العلاج . وقالوا : « هذا أمرٌ نزل بالقلب ، ومنه
سرى إلى المزاج ، فلا سبيل إليه بالعلاج ، إلا بأن يتروح السر عن الهم
الملم . ثم لما أحسستُ بعجزى . وسقط بالكلية اختياري . التجأتُ إلى
الله تعالى التجاء المضطر الذي لاحيلة له . فأجابني الذي (يُجيبُ
المُضْطَرَّ إذا دَعَا) وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال
والأولاد ! . وأظهرتُ عزم الخروج إلى مكة وأنا أدبر في نفسى سفر
الشام . حذراً أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمى في
المقام بالشام . فتلطفتُ بلطائف الخيل في الخروج من بغداد على عزم
أن لا أعاودها أبداً ! »

هذا ما حكاه الغزالي لنا من أمر هجرته لدار السلام ، ولسنا
ندعى - كما يدعى بعض الدارسين - من أن أبا حامد لم يكن صادقاً فيما
أملاه من حكاياته بل لفقها تلفيقاً .. أقول : إننى أعتقد خلاف
ما يذهبون . فالغزالي ، في نظرى ، لم يذكر في « المنقذ » ما يتباين
والحقيقة الواقعة لديه . ولكنه اختار - وهو حرٌ وصادقٌ في موقفه

هذا - ذكر مايرغب فيه ، وحذف مايرغب عنه . بتخطيط مُسبق .
 يتميز بالوعى والحيلة ، تصوّره أبو حامد بأنّه كافٍ لمن أراد البحث
 عن طبيعة هجرته لبغداد .. ولو تدبرنا بعض ما رغب الغزالي عنه
 لوجدنا في الحفاء عوامل عدّة كان لها أثرها في هذه الجفوة التي أدّت به
 إلى ترك النظامية وطلابها .. ومن هذه العوامل ما يحدثنا عنه الفارسي
 عبدالغافر من أنّ بابا من الخوف فتح على أبي حامد صرفه عن التدريس
 والحياة العامة ! ... ولماذا هذا الخوف ؟ سؤال يستوقفنا لأبد لنا أنّ
 نبحت له عن جواب : أهو بسبب أنّ التدريس في نظامية بغداد لم يعد
 في سبيل الله (كما يحلو للغزالي أن يقول) بينا لانجد في هذه الدراسات
 ماهو مصلّ أو ضال . وحاشا للغزالي أن يسلك طريقها . بل جُلّ
 ما نعرف أنّ موضوعات المدرسة لم تتعد الفقه وأصوله . وعلوم الشريعة
 والكلام ، وقد يدخل في ذلك شيء من المنطق (وهو فرض كفاية
 للمسلم في نظر الغزالي) أو النقد للفلسفة ومواقفها ، كما هو مسجل مثلاً
 في كتاب « تنهايات الفلاسفة » : ... أم أنّ الخوف متأثّر عن حال
 للغزالي صدرت عنه في ظرفٍ من أخرج ظروف عصره . حين دعاه
 الخليفة العباسي أحمد بن المقتدى بالله المعروف بالمستظهر
 (ت ٥١٢ هـ) إليه ، وقد قويت شوكة الباطنية في عهده . طالباً من
 أبي حامد تصنيف كتاب في الرد على آرائهم وأفكارهم فاستجاب
 (الإمام) لرغبته . وحقق أمر المستظهر بالله عام ٤٨٨ للهجرة (٩٦) .
 ثم بدأت هواجس النفس تفعل فعلها لديه : فها هي صورة

الماضي القريب . والقريب جداً ترتسمُ أمام ناظرينه بأشكالها الدامية ، ولعل أهم صورة فيها - بل وأكثرها شناعة وجُرأة - تلك الحادثة التي ذهب ضحيتها « نظام الملك » في ليلة من ليالي رمضان ، حين أجهزت عليه يدٌ باطنية أردته قتيلاً بين سَمْع أصحابه ومريديه وبصرهم . ثم لم تكتف بهذا ، فأشاعت في المدينة الآمنة جملة اغتيلات كانت الغاية منها أن تكتم أفواه الناقدين أو الناقين عليها ...

أجل ، باطنياً ناقمٌ تمتد يده إلى القضاء على الحاكم الحقيقي لدولة السلاجقة - فما مصير الرجل الذي ألّف عن الباطنية فأباح دم أطفالها ونسائها في الحرب ! . وَوَقَفَ متردداً في قبول توبة أصحابها ، بينا رضى بتوبة المرتد ١٢... ما يدرينا فلعل باطنياً من هؤلاء الحاقدين عليه تمتد يده أيضاً إلى أبي حامد فترديه قتيلاً وهو في نظاميته ، أو في موكب الخليفة !.. وهل من رادع يردع القتل من أن يمسكوا به فيصبح مصيره مصير سيّد القوم جاهاً . وأقواهم شوكة وسناناً (أعنى نظام الملك) ٢... وقد امتدت أيديهم بالفعل إلى كثير من معارضيتهم عصر ذلك ..

بهذا التخريج نبرّر قول الفارسي ، من أن باباً من الخوف فُتح على أبي حامد قبل مغادرته بغداد ، فاستولى عليه الرعب ، بحيث صرفه عن التدريس وعن الحياة العامة ، وعن واجباته الدينية ، واستحالت سورة الخوف تلك إلى صورة من صور التنكر حتى على الحياة ذاتها ! ..

وهو بَعْدُ لم يتجاوز الثامنة والثلاثين من عمره ، أى أنه لا يزال في عَرَّ شبابه وقدراته الفكرية والعلمية ا.. فأين الخلل إذن ؟.. إنه في شخصية الغزالي وضعفها أمام المال والجاه الكاذبين . اللذين جرّأ عليه الويال والضعفينة والحقْد ، يوم ألفَ كتابه المذكور مخاطباً الخليفة العباسي بعبارات لا يستحسن لرجل في مثل منزلته أن يخاطب بها الخليفة إلا إذا كان إمعة لسلطانٍ أو حربة بيد حاكم ظالم ، أسمعته يقول : «حتى خرجتُ الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظاهرة بالإشارة إلى الخادم ، في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية ..»^(٩٧) — هذا ما ادعاه أبو حامد بالحرف الواحد ، وكنا نتمنى أن يكون الغزالي خادماً للعلم والمعرفة فحسب ! ولا يكون خادماً لخليفة أو سلطاناً .. ولكنه اختار . فأساء الاختيار ا..

٣٧ — وأياً ما كان . فن العوامل الأخرى ما يذهب إليه الأستاذ ماكدونالد من أن جَفْوَةَ حَصِيلَتِ بين الغزالي والخليفة . أدتْ بالأول إلى التفكير بالرحيل عن بغداد دفعاً لهذا الإيحاء الذي وقع بينه وبين صاحبه وسيده ا. ولستُ أرى هذا ، لأنَّ الغزالي — كما أظهرناه آنفاً — لا يمتلك القدرة على محاصرة أىَّ مسؤولٍ في دولة السلاجقة . بلَّة الخليفة العباسي المستظهر بقوة الله وسلطانه ا..

يَبْدُ أننا لانعدم عوامل أخرى يرتبط بعضها بحياته العلمية داخل النظامية وخارجها . وذلك بما عاناه من مناظرات أورثت الحسد

والحقد والعداوة والبغضاء مع الحمقى الذين يصفهم الغزالي بأنهم « لا يعلمون ويظنون أن ما أشكل عليهم هو أيضاً مُشكّل على العالم الكبير (أى الغزالي) » - ويبدو لنا من حديث الإمام هذا أن بعضاً من علماء بغداد وقفوا منه مواقف أفجعت فصيرته إلى حالٍ من القلق لا يُحمد عليها . ولا يَحسن السكوت دونها .. فأين المفر ، وما هو السبيل ؟. غِبَّ هذه المعاناة القاسية التي وضعت الغزالي في وحشة نفسية خانقة ، لم يَعُد معها استساغة المقام محتملة ... فلم يجد أبو حامد - كما يحدثنا هو - غير الالتجاء إلى الله الذى يوجب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء . فافتتحت أمام باصرته صفحة بيضاء نقية تتلمس طريقها إلى قلبه لتزيل عنه علائق الدنيا وحبّ الجاه والمال والولد .. فكانت هى المنقذ الذى قاد الغزالي إلى محبة الخير والصواب - وهكذا تنتهى مأساته مع نظامية دار السلام (٩٨) ..

وإنه لمّا بنفعنا فى موضوعنا هذا الإشارة إلى أننا ندعو - بعد هذا التخريج إلى التفرقة بين نيته الصادقة فى اختياره للتصوف طريقاً يُسلك للحياة ، وملابسات هذه الحياة قبل أن تُخلص بكليتها إلى العرفان .. أقول هذا بسبب ما وجدته من خلطٍ بين المرحلتين ، وتعسفٍ فى الحكم على الغاييتين...

ومن أجل هذا كله ، اختار الغزالي الهجرة ونعيم الخلوة ، وغادر بغداد عام ٤٨٨ للهجرة متوجّهاً إلى الشام ومسجدها بغية الاعتكاف

فيه . واستمر مكوثه في دمشق مدة عامين ، ثم غادرها إلى بيت المقدس ومن ثمة مدينة الخليل - وبعد أن يُحقّق لديه صِدْق النّية وطهارة الباطن عملاً وقولاً ، توجه إلى بيت الله الحرام والمدينة المنورة ، فأدّى فريضة الحج ، ثم عاد ثانية إلى دمشق . وفي هذه المرحلة تدّعى بعض المصادر أنّه سافر إلى الإسكندرية والقاهرة . بل حاول الرحيل إلى المغرب لرؤية أميرها يوسف بن تاشفين ... ورحلاته الأخيرة مشوبة بالظن والاحتمال لأسباب قد لا تشجعه - كما نعتقد - على مديده إلى خلفاء الدولة الفاطمية في مصر أو الشمال الأفريقي - ومن هنا فهي رحلات مفتعلة لم يشر الإمام إليها .

وفي عام ٤٩٠ للهجرة عاد الغزالي إلى بغداد ، في طريقه إلى طوس . فكث فترة قصيرة ، نزل خلالها في رباط أبي سعدٍ المواجه للمدرسة النظامية .. ودرّس قسمًا من كتابه (إحياء علوم الدين) لخاصة أصحابه ومريديه . والتقى به تلميذه ابن العربي صاحب (القواصم والعواصم) فرجاه أن يعاود النظر فيما أقدم عليه ، فيقبل العودة ثانية إلى التدريس في نظامية دار السلام ، فردّ عليه أبو حامد بآياتٍ من الشعر تظهر فيها اللوعة والحسرة ، حيث قال :

تركتُ هوى ليلي وسُعدى بمنزلٍ	وعُدتُ إلى تصحيح أول منزلٍ
ونادتُ بـ الأشواق مهلاً فهذه	منازل من هوى ، رويدك فانزلٍ
غزلتُ لهم غزلاً رقيقاً فلم أجدُ	لغزلي نَسَاجًا فكسرتُ مغزلي

حقاً إنّها غضبة الحليم ، يندفع إليها الغزالي ، حاملاً جُرحه العميق . معبراً بالإشارة والإيماء عن حالٍ تفتعل لديه ، و نار تستعرت تحت الرماد ، أججها ضده الحاقدون والناقون في بغداد ..

٣٨- وينطوى عالم الذكريات تلك ، ويعود الرجل إلى منزله الأول في طوس عام ٤٩٣ للهجرة ، فيدخل الخلوة مرّة أخرى ، ثم يتركها فجأة عام ٤٩٩ للهجرة ، كي يعاود التدريس في نظامية نيسابور بطلبٍ من الوزير فخر الدولة ابن نظام الملك ، بعد أن امتدّ اعتكافه أكثر من عشر سنوات ... ويحاول الغزالي في منقلبه من الضلال تبرير عودته هذه بوسائل تأويلية سداً لألسنة المترصدين له ، فيقول ما فحواه ، بأن معاودته التدريس في نظامية نيسابور كانت من بُعدٍ آخر يختلف عن نيّاته يوم كان في بغداد : حيث دعا إلى نشر العلم الذي به يكسب المال والجاه ، أما اليوم فهو ينشر العلم الذي به يترك الجاه ، تطييباً للنفس وتوجيهاً للمجتمع نحو حياة عرفانية جديدة .. ثم يضيف : « هذا هو الآن نيّتي وقصدي وأمنيتي ، يعلم الله ذلك مني ، وأنا أبغى أن أصلح نفسي وغيري ، ولست أدري أصل إلى مرادي أم أخترمت دون غرضي » (٩٩) .

ولكي يعطى الغزالي الصورة الموسّعة لهذا الموقف العتيق ، اعتبر عودته إلى التدريس كأنها مقدّرة من الله حيث يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يحدّد دينها فكان الغزالي هو المحدّد لهذه المئة ..

ونحن نلاحظ أنَّ كل خطوة يخطوها الإمام ، سواء في مجال منهجية اليقين (كما سنوضح ذلك) أو في اختياره للتصوف طريقاً في الحياة . أو معاودته التدريس في نيسابور - نراه يلتمس لهذه المواقف تبريراً ما وراثياً لا يمكن إخضاعه للحكم الوضعي على أقل تقدير ، إلا بالوسائل الغيبية التي هو اختارها ...

وفي مرحلة العود هذه يُغتال الوزير فخر الدولة بيد باطنية أيضاً - كما اغتيل أبوه من قبل - فينكش الإمام على نفسه ، ويركبه الرعب والخوف ، ويرجع تاركاً وراءه نيسابور ومتوجهاً إلى طوس وذلك عام ٥٠٣ للهجرة - ويدخل الخلوة من جديد . ويتفرغ لإكمال تصانيفه ومؤلفاته القيّمة . ثم يتوفاه الله إلى رحابه في الخامسة والخمسين من عمره ، ويدفن في طوس ، ومزاره هناك معروف حتى يوم الناس هذا .

* * *

٣٩- وعوّد على بذل ، لنقف وقفة قصيرة شارحةً لمنهجية الغزالي التي تتمثل في كتابه « المنقذ من الضلال » الذي قادته العناية الإلهية فيه فهدته إلى الطريق الصواب وأوصلته إلى (الفئدة الناجية) (١٠٠) - بعد حياة فكرية كادت ، كما يقول الغزالي ، تقضي على كل معرفة صادقة لديه ، لولا النور الذي قذفه الله في قلبه ، فآمن بعد خوف . واهتدى بعد ضلال ...

ولموقف الغزالي هذا وجهتان : وجهة واقعية . وأخرى منهجية -
 ففي الأولى يقف بعض الباحثين من « المنقذ » موقف المشكك بحقيقته .
 متخذين من تنازع الأفكار وخطائية الأسلوب فيه . ما يؤدي إلى الطعن
 بالقصد الذي أراد والطريق الذي اختار .. وفي الثانية يتحدد موقفه
 لا بالغاية بل بالوسيلة التي صاغها الغزالي في أدلته وبراهينه ..

ومهما يكن . فإنني أميل إلى أن كل اعتراف شابه اعتراف الغزالي أو
 غيره . لا يخلو من افتعال مقصود أو غير مقصود . يلتزمه المؤلف بغية
 إيجاد العلاقة الزمنية والفعلية فيما يصحبه من أفكار . وحالات
 ونزعات ! .. ومن هنا كان منهج الغزالي يفتقر أحياناً إلى الوضوح
 والبيّنات . ولسنا ننعي على الرجل هذه النتائج فنفقد مميزات الفضل
 فيه . بل إننا نعتبر موقفه بكثرًا بالنسبة لعصره . على الرغم من مجافاة
 « المنقذ من الضلال » للبرهان المنطقي ! .. فالكتاب . في حقيقته .
 يمثل مرحلتين منفصلتين من حياة الغزالي : إحداهما مرحلة الشك .
 الذي سنشير إليه . والأخرى كانت جدّ قريبة من أيامه الأواخر ، ولعلها
 لا تتجاوز العقد الأخير من عمره . وأعني بها محاولة تبنيه للتصوف
 الجديد الذي نافع عنه بخرارة وإيمان ! .. ولكن الغزالي عند صياغته
 للمنقذ أدخل . كما نتصور . المرحلتين معاً كي يعطى للكتاب صورة
 الاعترافات الكاملة ..

وطبيعة الغزالي في منقذه طبيعة سمّحة جسورة . تقتحم كل
 ورطة ، وتفتح كل عقيدة . وتستكشف أسرار كل مذهب لتمييز بين

محتي ومبطل . ومتسّن ومبتدع . وباطني وظاهري . ومتكلم وفلسفي .
وروحى وصوفى .. وقد كان دأبها وذيدنها التعطّش الدائم إلى درك
حقائق الأمور . فكأنّ روح الاستقصاء فيها غريزة من الله وضعت في
جبله هذه الطبيعة . فاندفعت - وهى بُعد في ريعان الصبا - إلى
البحث عن حقيقة العلم وماهيته - وهو اندفاع يستوى فيه عصر الغزالي
وعصرنا القائم - ولكن الإمام انتهى إلى يقين لا يعترف به العلم
المعاصر . بحيث بدا هذا اليقين ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه
ريب ولا يقارنه إمكان الغلط أو الوهم . ولا يتسع القلب لتقدير
ذلك . بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو
تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من قلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم
يُورث ذلك شكاً وإنكاراً - فكلّ علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى على
رأى أبى حامد ! ..

ولكن كيف تيسّر للغزالي أن ينتهى هذه النهاية نحو اليقين ٢٠٠ . لقد
سلك إليه طريق الشك . فاتخذ سبيلاً لا افتعال فيه . وولج منه إلى
وسائله وغاياته ... والشك مذهب قديم يرتفع تاريخه إلى العصور
اليونانية ، يوم تمثلته هدفاً تارة . ومنهجاً أخرى .. ثم تطور منظوره
التطبيقي خلال القرون الخوالى حتى بلغ مرحلتنا المعاصرة . فأقيم على
قاعدتين :

أولاهما - وضع مناهج البحث التى يوضع الاعتماد عليها . موضع

الشك .

ثانيتهما - وضع مادة الموضوعات التي يوضع العلم بها . موضع الشك .

وأيّاً ما كان . فالشك العقلي أو المنهجي يجب أن يفترض شيئاً ما لا يشك فيه كي يتحقّق قيام مذهب الشك منهجياً .

فلو تدبرنا الطريقة والمنهج لوجدنا أنّ الغزالي يتفق معها . أمّا نتائجها فلا تخضع لسلم العلم لامن قريب ولا من بعيد ..

فأول ما يبدأ به أبو حامد هو وضعه الحسيّات موضع القبول . ثم يخطو خطواته التالية بفحص هذا الفرض تفحصاً ملياً - وينتهي به الأمر إلى عدم التسليم بالأمان في المحسوسات . متسائلاً من أين الثقة بها ؟ « وأقواها حاسة البصر . وهي تنظر إلى الظل فتراه واقعاً غير متحرّك . ونحكم بنى الحركة ا . ثم بالتجربة والملاحظة ، بعد ساعة ، تعرف (أى حاسة البصر) أنّه متحرك . وأنّه لم يتحرك دفعةً بغتةً ، بل على التدريج ذرّة ذرّة . حتى لم تكن له حالة وقوف ... هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحسّ بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه . تكديماً لاسبيل إلى مدافعتة ^(١١) .. »

ثم يرتفع في نظيره الشكلي هذا ، فيضع حكم العقل موضع القبول والقناعة - وهو حكم لا يجتمع فيه النقيضان في الشيء الواحد ، ولا الوجود والعدم في آن واحد .. متسائلاً من جديد : أليس العقل هو نفسه أضعف الثقة بالمحسوسات .. فما يدربنا صدق العقل صدقاً

يقينياً؟.. « فإزال الأخير (أى العقل) كذب الأول (أى الحسن) فلعل وراء حكم العقل حاكماً آخر إذا تجلّى كذب العقل فى أحكامه ونتائجها .. » وفرض وجود هذا الحاكم الماورائى هنا لا يدلّ على استحالته عند الغزالى . ولكن الكشف عن هذا « الحاكم الآخر » أوقع الفيلسوف فى مرحلة حرجة جداً ، لم يتيسر معها الدليل عليها من العلوم الأولية ، فغلته حال السفسطة فترة من الزمن ، وهى حال شبه مرضية . حتى شفاه الله وعادت نفسه إلى الصحة والاعتدال . ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثقاً بها ، على أمن ويقين^(١١٢) .. ولوسألنا الغزالى ماهو الدليل المنطقي على ذلك ؟.. ردّ علينا : لم يكن هذا بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله فى الصدر . ذلك النور هو مهراز المعرفة الذى بلغ الغزالى به مرتبة اليقين العليا . والذى قاده إلى الكشف الباطنى لإدراك الأوليات العقلية بالشكل الذى أراد .

ويدولى أن هذا « الحاكم الآخر » تمثّل لدى الغزالى بصورتين :
أولاهما : تخيله إياه وكأنه أمر خارج نطاق طبيعة الإنسان . بل هو منحة إلهية .

وثانيهما : ضرورة التنكر فى نهاية شوط المعرفة لمبدأ السببية والعلية لأنه لم يعد لها قيمة فى هذا المنهج .

ولذا لا يمكن لهذا الحاكم أن يتسلسل . كما ذهب بعض الدارسين خطأ . بل إن هذا النور ، الذى وضعه أبو حامد خلف العقل ، ليس

سبيله القياس . هو حَدْسٌ ذهني خالص فحسب ، يتفق وحَدْس ديكارت في عبارته المعروفة :

Gagits ergo Sum « أنا أفكر . إذن فأنا موجود » سواء بسواء . ولكن الفرق بينهما أنَّ الغزالي جاءه اليقين أو الحَدْس من خارج . أى بالنور الذى قذفه الله في القلب ، بينما ديكارات توصل إليه بيداهاة العقل فقط ..

وليس من التَّصَفَّة في شئ أن نأخذ على الرجل تهافته المنطقي بين الحَدَّين : بين الشك واليقين . بل لم يَعُد يقينه سوى حَدْسٍ كما ذكرنا . فلا مجال لإقحام التسلسل المنطقي عليه . لأنَّه لا مجال في الواقع لصديق القضية أو كذبها . بعد أن بلغت هذه المرحلة من اليقين .

٤٠ - وعلى الرغم من هذا ، فإنَّ الغزالي التزم في منهجه العام القول بأنَّ معرفة اليقين هذه تعتمد على قبول العقل أولاً . ووجوب كون هذا اليقين يتوافق مع الكتاب والسُّنة ثانياً - وسبيل الإيما هـا لا عوج فيه لو أنَّه اكتفى بفحواه ، بينما نجد أنه يؤكد في جوانب أخرى أنَّ اليقين الحق ينهض على الكشف والكشف فحسب ، فإن كانت المعرفة في بادئ الأمر تقوم على العقل والتجربة معاً ، ثم تنتهي إلى الكشف ، فالسبيل إلى هذه المعرفة لَمْ يحدده الغزالي بوضوح ، فهذا منهجه الظاهري ينازع منهجه الباطني ! . ولكن أى السبيلين غلب عليه ؟ . حسبنا أن نفترض أنه تمسك بالسبيلين متملاً إياهما بالفعل تارة ،

وبالقوة أخرى... وعندما استوى لديه حال الحكم العقلي على الأشياء ، بدأ يبحث عن ضالته في التطبيق ، ولكن بجته هذا لم يكن على سبيل استقصاء علمي غير مسبوق في الذهن . بل هو عملية (قَبْلِيَّة) رتب لها الغزالي طريقها وسبيلها . ثم سلك إليها بالشكل الذي بسطناه سابقاً

ولسنا نلوم الغزالي في اختياره هذا . سوى القول بأن أحكامه في هذا الاستقصاء تغلب عليها الفردية والذاتية بحيث لم تعد لها القدرة على أن تتأقلم مع العقول الإنسانية على اختلاف مداركها !.. بينا بقى منهجه العقلي يمثل أروع مناهج الفكر البشري حتى عصرنا الحاضر .

أجل حصر الغزالي منهجه في أربعة أصناف من الطالبين هم : المتكلمون باعتبار أنهم أهل الرأي والنظر . والفلاسفة باعتبار أنهم أهل المنطق والبرهان . والباطنية باعتبار أنهم أصحاب التعليم المخصص بالإمام المعصوم . والصوفية باعتبار أنهم أهل المشاهدة والمكاشفة .

وضع الحكيم هؤلاء تحت مجهره الناقد . ليستقصى مناهج البحث لديهم . كى يترسم لنفسه في نهاية المطاف طريقاً من هذه الطرق ... وتحديد الغزالي البحث عن هؤلاء الأربعة دون سواهم . لم يكن عن عجز لإيجاد طريق غير طريقهم ، بل إن موقفه يتميز بالتدبر والفطنة . حيث هدف إلى حصر مناهج البحث في عصره في حدود هذه الطرق الأربعة - فإن تيسر له محك سبلهم عاد غير ملتزم بأحد منها إلا

بالاختيار . لأن هذه الأصناف - كما يقول أبو حامد - هي السالكة
سبيل طلب الحق ، فإن شذ الحق عنها ، فلا يبقى في درك الحق مطمع
لطامع (١٠٣) ...

٤١ - يتحدث الغزالي أول ما يتحدث عن الكلام باعتبار أنه علم
بغاياته ، ولكنه غير وافي بمقصود أبي حامد . فغاية هذا العلم حفظ
عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة ، وسبيل أصحابه
أنهم اعتمدوا على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطروهم إلى
التسليم بها : إما التقليد أو الإجماع أو مجرد القبول من القرآن والسنة .
ولكن هذا التسليم لا يرتفع إلى قناعة من لا يرضى سوى الأوليات
سبيلاً .. ومن هنا فعلم الكلام لاطائل تحته لرجل يطلب الحق لا عن
تقليد واحتذاء . بل عن تنقيب وبحث .. أما أولئك الذين تيسر لهم
الاستشفاء به فلهم عذرهم عند الغزالي لأن أدوية الشفاء تختلف
 باختلاف الداء . فكم من دواء يتففع به مريض ويستضر به آخر ..
فأين هو منهج الحق المنشود ؟ .. أهو في أبحاث الفلاسفة وآرائهم ؟ .

لقد درس أبو حامد الفلسفة دراسة حثق وتدبر ، وحاول أن
يستعرض مناهجها من خلال علومها التقليدية ، فحصرها في خمسة
فروع ، سائر فيها التقسيم الذي يرد في رسائل إخوان الصفاء الذين تأثر
بهم في مجالات كثيرة ، رغم نقده اللاذع لهم .. وهي :

(أ) العلوم الرياضية كالحساب والهندسة والهيئة . وهى أمور برهانية فحسب .

(ب) العلوم المنطقية ، وهى النظر فى طرق الأدلة والقياسات وشروط مقدمات البرهان . والحدّ الصحيح . وما يتعلق من المعرفة بالتصوّر والتصديق .

(ج) العلوم الطبيعية . وطريقها النظر فى الكون ومحتواه . وفى العناصر الأربعة والأجسام المركّبة . وأيضاً عن التغير والاستحالة .. وليس للدين إنكار هذا العلم إلاّ فى مسائل معينة يذكرها الغزالي فى كتابه « تهافت الفلاسفة » . -

(د) العلوم الإلهية ، تتجلى فيها معظم أغاليط الفلاسفة . وتبلغ - فى رأى أبى حامد - عشرين أصلاً . يجب تكفيرهم فى ثلاثة منها ، وتبديعهم فى البقية الباقية . وأهمّ هذه الثلاثة قولهم بقدوم العالم ، ويسوق الغزالي الفلاسفة فى الإسلام بعضاً واحداً فى هذا المجال ! .

ولسنا الآن فى صدد الدفاع عنهم . ولكنه من المسلمات أنّ الفلاسفة فى الإسلام ، وخاصة الكندى والفارابى وابن سينا . لم يذهبوا إلى المادية أو الثنائية فى التفسير الكونى حتى حين مال بعضهم إلى قدم الزمان ! . فنظرية القدم فى أبحاثهم نظرية ذاتية لاطيعية وأنّ الله هو مبدع الكون وبارئ - وقد أوضحنا هذا الأمر فى كتابينا : فيلسوفان

رائدان ، وفيلسوف عالم ، بما فيه الكفاية .

(هـ) العلوم الخلقية والسياسية . وهى حكم نفعية متعلقة بأمور الدنيا من جهة . وبصفات النفس من جهة أخرى . أشارت إليها الكتب السماوية وأشار إليها الأنبياء والأولياء .

تلك هى علوم الفلسفة . وليس فى طرقها - كما يعتقد الغزالي - ما يؤدى . فى غاية الشوط . إلى الوصول إلى حقيقة منشودة . لأن سلطانها لا يتعدى قدرة العقل الفردى فحسب . سواء فى ذلك معارض العقيدة منها ، أو لاعلاقة له بها ، فهى متهافة فى الحالين !..

أجل ، إن الغزالي فى موقفه أقام الجانب النقدى لديه على سبيل من الحدس الباطنى الذى اعتبره نغماً من النور . كى يتأى بنفسه عن قضايا القياس العقلى الذى تتبناه الفلاسفة . ويبعده عن طريق معرفته الصوفية - ولكن القياس العقلى - كما يقول الدكتور زكى نجيب محمود^(١٠٤) - « لا يتم أبداً إلا بافتراض قيام مقدمة أو مقدمات نفيس

عليها لنتزع النتائج اللازمة عنها . فمن أين يأتى الفلاسفة بمقدماتهم التى ينون عليها أقيستهم العقلية هذه ؟. إنهم يأتون بها إما عن طريق الحدس لما يسمونه بالمبادئ الأولى - ذلك إن كانوا من زمرة الفلاسفة المثاليين ، وإما عن طريق المعطيات الحسية إن كانوا من زمرة الفلاسفة التجريبيين . ومعنى ذلك أنه إذا اشترط مشترط أن يكون الحدس هو

مصدر المعرفة الحقّ . فهو باشرطه هذا لا يهدم الفلسفة ، ولكنه يتحيّز لفريقٍ من الفلاسفة دون فريقٍ ! .. »

فالتهافت الذى أرادَه الغزالي للفلسفة لم يَعدّ تهافتاً ، بل هو انعكاس في المفهوم المنهجي لما بسطناه ... ولك ، في ضوء ما ذكرنا ، أن تثير ما سبقت الإشارة إليه . من أن الفرق بين ديكرات والغزالي أن الأول كان حَدّسه من الداخل . بينما اعتبره الغزالي نوراً قدّفه الله من خارج إلى قلبه ! .. أقول : إن حقيقة الأمر ، هو حَدّسٌ في المعنيين ، لأنّه عملية استوحاها أبو حامد مجردة عن التجربة والقياس . سواء كانت من الداخل أو الخارج . ومن هنا فهو يمسك - كما أشار الدكتور زكي - بمدرسة معينة من الفلسفة . ولم يتمكن أن يهرب من تأثيراتها رغم ادعائه بتهافت الفلاسفة^(١٠٥) . وتكفيره لقطبين من أقطابها الكبار هما الفارابي وابن سينا اللذين نالا من أحكامه الكثير من التعسف والظلم .

٤٢ - ثم يأخذ الغزالي بثالث الثلاثة من الطالبين . وهم الباطنية ، مؤكداً أن دراسته في «المنقذ» لا تكمل إلا بتنفيذ آرائهم - والباطنية المعنية عند الغزالي هي اتجاه سياسي واجتماعي وعقائدي إنشق تفرعاً عن الإسماعيلية القديمة . ثم انحرف عن الفاطمية وآرائها . واتخذ الباطن أساساً له في التفسير والتأويل فعطّل بذلك الشريعة وتكاليّفها ، وأضاف هذا الباطن أو السرّ الخفي إلى الإمام المعصوم ... وموقف

الباطنية ، بهذا المعنى ، يختلف جملة وتفصيلاً عن مذاهب الشيعة الأخرى ، خاصة منها الاثنا عشرية حيث لا ترى للإمام « قيمة على حقائق الأحكام ، ولا تفسيراً لرمزية الآيات ، ولا سلطة لإدارة باطن الشريعة ، ولا ولاية تكون لبّ النبوة وحقيقتها . » - بل هو المثل الكامل الذى يُقتدى به فى الدين .

وأياً ما كان ، فإن مناقشة الغزالي لهم تقوم على فكرة الإمام المعصوم الذى يحمل فى طبيعته صفة التأويل الباطن لعالم الظاهر ، صفة تفتقر العقول الأخرى إليها ..! فيقول أبو حامد : « إنَّ حَصْرَ مدارك العلوم فى قول الإمام المعصوم عَزَلٌ للعقل عن واجبه ، وطعنٌ فى مداركه وقابلياته ، فليس إذن مع هؤلاء شئٌ من الشفاء المنجى من ظلمات الآراء .. »

وتنبغى الإشارة هنا إلى أنَّ الغزالي فى حديثه عن الباطنية واعتباره إياهم أحد أربعة من الطالبين للمعرفة والحق - لا يقسو عليهم قسوته فى كتابه (فضائح الباطنية) ولا يحاول رميهم بالكُفر والمروق والعصيان ..! تُرى هل اكتفى أبو حامد حقاً بما ذكره عنهم فى كتابه السابق وكتابته اللاحق : (القسطاس المستقيم) ؟ أم أنَّ هناك سبباً آخر اعتمل فى صدر الغزالي فحالَ بينه وبين التجريح والطعن بهم من جديد ، وفى آخر كتابٍ دونه قبل رحيله عن الدنيا ؟...! إننى أقرّر هنا ماسبقتُ الإيماءة إليه من الربط بين عوامل الخوف التى نازعت الحكيم

وهو في بغداد بعد تأليفه لفصائح الباطنية . وموقفه الأخير في كتابه (المنقذ) حيث لا يزال أثر الانفعال النفسي يلعب دوره الكبير على حياته . خاصة وقد امتدت يد باطنية أخرى - كما بسطنا من قبل - إلى ابن نظام الملك فأردته قتيلاً ١.. فهل يصحّ للرجل أن يُبيح لنفسه ما أباح لها وهو في ظل خلافة المستظهر بالله ٢ إنَّ العقل المتلفع بسلطان التصوف الجديد . يأبى أن يدفع بصاحبه إلى حتفه المحتوم بهذه الصورة المأساوية ١... أقول هذا . كي أبرر الموقف المسالم الذي لحظناه في « المنقذ » نحو الباطنية وآرائها الفكرية .. بل يبدو لنا أن « المنقذ » يمثل صورة من صور الاعتدال التي أراد الغزالي أن يضعها أمام الحاقدين . رغم إشاراته الواضحة الفاضحة إلى أن الخليفة العباسي هو الذي أصدر أمره إليه بأن يكتب ما كتب عن الباطنية - في عهد مضى وانقضى ١.. ثم يعود ثانية معتبراً إياهم أحد مصادر المعرفة في المجتمع الإسلامي « ممن لا تغرب عنهم حقائق الأمور » ولكنهم يختلفون في الطرائق والوسائل فحسب .. لذا لم يكن (الحق) نقياً في أقاويلهم تلك ١١..

٤٣ - والغزالي - رغم ضخامته العلمية - لا يخلو من عصبية غير محبة يتحلفها انتحالاً نحو العلماء والمفكرين ممن يتباينون واتجاهاته العقائدية ... فوقفه ، مثلاً ، من الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت (ت ١٥٠ هـ) تلميذ الإمام جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ) وطعنه باجتهاده وعقيدته وسيرته ، وحكايته عن صلواته الغزبية . مما لا يدع

لنا مجالاً من الطعن في نوايا الغزالي هذه (١٠٦) ...

هذا من جهة . ومن جهة أخرى لو رجعنا إلى كتاب إحياء علوم الدين (٢٤/١) لوجدنا الغزالي يحصر فقهاء الإسلام وقادة الحق فيه . في خمسة أشخاص فقط هم : الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وأبي حنيفة وسفيان الثوري - ويستثنى من القائمة إسم الإمام جعفر بن محمد الصادق - فقيه عصره الكبير ، وسليل بيت النبوة وحفيد الرسول الأعظم - بينما يتناسى أقواله في المنحول عن أبي حنيفة ... تلك عجيبة من عجائب الغزالي وما أكثرها في سيرته ومنحاه ...

٤٤ - وأياً ما كان . فأين الحق الذي يبحث عنه الإمام الناقد ؟ .. إنه في الصنف الرابع من أصناف الطالبين وهم « المتصوفة » الذين ينحصر الوصول إليهم بالذوق والحال والمجاهدة والمكاشفة - وحصيلة ذلك أنه لو جُمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء . ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم . ويدلوه بما هو خير منه . لما وجدوا إليه سبيلاً . لأن جميع حركاتهم وسكناتهم . في ظاهرهم وباطنهم . مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة نورٌ يُستضاء به (١٠٧) .

ويبدو لنا أن اختيار الغزالي للاتجاه الرابع من أصناف الطالبين يتصف بالقبليّة المسبقة التي أشرتُ إليها سابقاً ، من حيث أن التصوف هو السبيل الوحيد الذي سيقوده إلى أحكام خَدَسِيَّةٍ على الأشياء ، دون

الضرورة إلى إيجاد المسببات وأسبابها .. لذا عندما دلف الإمام إلى فثته الجديدة كان أميناً ومخلصاً على حُدسية هذا النور الذى قذفه الله فى قلبه ، فأضاء له السبيل ، وهياً له القناعة والرضا ، واكتفى منه براحة الإيمان وهده ، عِوضاً عن جحيم العقل فى استنباطه واستدلاله ..

والغزالى ، فى مرحلته الجديدة هذه . يمثّل تصوفه موقف الاعتدال الذى يخلو من التطرف الذى يبلغ ببعض أصحابه حدّ السلب للعالم الخارجى بكل ما فيه : زمانه ومكانه ، أو يصعد بهم إلى عالم المثالية المتعالية التى لا يطيقها عقلٌ بشرى مهما سمت به الحدوس والغايات ..

وسواء أكان الغزالى فى مرحلةٍ وسطى من عرفانه وتصوفه . فإنّ نهايته هذه أثارت نقداً بعض المفكرين الإسلاميين من خلفه . وبعض الباحثين المحدثين - فى الجانب الأول نجد أبا بكر بن الصائغ المعروف بابن باجه (ت ٥٣٣هـ) يتنكر لتصوف أبى حامد ويعتبره ضريباً من الخُداع لا يتحقّق ' بالخلوة ' . لأنّ الحقيقة - كما يرى المفكر الأندلسى - ليست نوراً يقذفه الله فى القلب . وإنما هى شئٌ وليد النظر والفكر ، وشتان بين الأمرين ، لأنّ العقل يتميّز بالتجريد والأحكام المطلقة ، بينما يتميّز التصوف بالإرادة النفسية والشعور والعاطفة .

والذاتية وتصوراتها... وفى الجانب الثانى نجد أنّ رينولد نيكولسون يرى أنّ « نسبة الغزالى إلى الإسلام أقوى من نسبته إلى التصوف الإسلامى ، وأنه ليس من صوفية المسلمين بالمعنى الدقيق . لأنه ليس من أصحاب وحدة الوجود . وقد يكون ذلك كذلك ، ولكن الصوفية

الذين هم من أصحاب وحدة الوجود كثيراً ما يستعملون عبارات تدلّ على اعتقادهم في الله من حيث هو ذات مستقلة عن العالم ، ولا تنافى بين هذا الاعتقاد وبين نظرية الفناء في أوسع معانيها ، أو على الأقل ليس من المتعذر الجمع بين النظرتين^(١٠٨) .

وفات نيكولسون أن المتصوفة في الإسلام يختلفون في نزعاتهم نحو وحدة الوجود ودلالاتها المتعددة - فهناك من ينقض وهناك من يبرم . وهناك من يختار الوسط الذي مثله الغزالي ، كما بسطنا من قبل .

٤٥ - وفي نهاية الشوط ، هاهو الغزالي كما رسمنا لك شخصيته :

تحتمل الكثير من الصور ، فهو الإنسان الطموح المغالب لذاته ، وهو العالم الصبور ، والمفكر الحكيم ، والعارف المجتهد ، والعقائدي الذي أنزل العقل إلى رتبة التجلي ، فظهر الصديق الديني في منهجه وكأنه أمرٌ يفوق كل اتجاه عقلي في هذا الوجود .. وانتهى إلى حيث مجاله الذي أراد ..

⑥ وجود أصيل وعركة جوهرية

ابن رشد

مواقف

٤٦ - وآخر هذه الوقفات مع فيلسوفٍ مجدِّدٍ للفلسفة الإسلامية ظهر بعد غياب عصر ابن رشد . ذلك العصر الذي قلنا عنه أنَّ فيلسوف المغرب ينبغي أن يُوضع منه موضع سقراط تأريخيًّا في الفلسفة اليونانية ، فشهد أئينا كان حدًّا لمرحلتين فكريتين: لما قبله وما بعده.. وجديرٌ بأبي الوليد - وهوقة شاعخة في الفكر العالمي - أن يكون واصلًا وفاصلًا لمرحلتين أيضًا ، أوهما: تتمثل بيزوغ الفكر الفلسفي في الاسلام ابتداءً ببواكيره الأولى وانتهاءً بالرشدية ومدرستها ، وأخراهما: تتمثل بمرحلة ما بعد ابن رشد وما أعقبها من مفكرين وفلاسفة ، كان الشيرازي صدر الدين أحد أعمدتها في عصره ، ممَّن تبلورت على يديه صورٌ جديدةٌ للفلسفة الإسلامية ، لا تزال معالمها الفكرية واضحة في الشكل والمضمون .

وفي وقفتنا الأخيرة هذه سنتناول ، في تحليل موجز ، رأى الفيلسوف في الوجود من حيث هو تجدد مستمر ، ورأيه في الحركة من حيث ارتباطها بالجواهر الجسمي لهذا الوجود ، ولكونها أيضًا حركة جوهرية فيه ١ . وكذلك نبسط رأيه في الماهية مقرونة إلى الوجود .

٤٧ - شغل صدر الدين بفكرة (الوجود) على نحو لم نعهده لدى

السابقين من السلف من ذوى الموسوعات الفلسفية كابن سينا مثلاً . ولم تكن هذه الظاهرة هى الغالبة عليه فى « أسفاره » الأربعة ^(١٠٩) . بل كذلك فى كتبه الأخرى - حيث انطلق من مفهوم ثلاثى للوجود .

الأول : الوجود الصرف الذى لا يتعلق وجوده بغيره . وهو « الغيب المحض » على حدّ تعبير الفيلسوف .

الثانى : الوجود المتعلق والمرتبط بغيره . ومثاله العقول والنفوس والعناصر والمركبات ، وسائر الموجودات الخاصة .

الثالث : الوجود المُتبسط المطلق ، وهو اصطلاح ينحتّه الحكيم ويعتبره من أصل العالم . وهذا الوجود يتعدّد ولكن فى عين وحدته . فيكون مع القديم قديماً ، ومع الحادث حادثاً ، ومع المعقول معقولاً ، ومع المحسوس محسوساً . وفى هذه الحال فإنّ نسبته إلى الموجودات العامة نسبة المادة إلى الأجسام المتعيّنة .. ولا تعتبر هذه الدلالة من المعقولات الثوائى أو المفاهيم الاعتبارية ، بل هى - فى هذا التنظير - فعل الله الأزلّى ! .

وإذا نُظِرَ للمشكلة من بُعدٍ آخر تبيّن لنا أنّ كلّ ما هو غير (الوجود) فهو معلولٌ ، وينعكس الأمر بعكس النقيض ، بحيث ، يؤدى إلى أنّ كلّ ما لا يكون معلولاً لا يكون غير الوجود ، بل هو الوجود نفسه ^(١١٠) . لأنّ وجود المطلق لا يتساوى مع وجود الممكنات الأخرى بالنسبة لحقيقة الوجود العام ، وهذه الدلالة هى من المعقولات

الثانية . ومهما امتلك هذا المفهوم من وحدة المعنى ' يبقى ' متصفاً بأنه لازمٌ خارجي .. في الوقت الذي يؤكد فيه الفيلسوف أن الوجود حقيقة واحدة لا تشبه وحدتها مشاركة الطبيعة الكلية لأفرادها ، لأن الأخيرة مما تعرض عادة للماهيات الممكنة فحسب ، باعتبار أن الماهية مفهومها كلي وعام .

وليس بذى نفعٍ كبير أن نتقصى موارد القدماء عن الوجود ، بل نجترئ منها ما يهيم وقفتنا الحاضرة - فقد تباينت نظراتهم . فمنهم من ادعى أن وجود الشيء متحد مع كينونته (وهو غير الرأي الذي يذهب إليه الشيرازي من اتحاد مفهوم الإنسان مع حقيقة الوجود الخاص) .. ومنهم من رأى أن وجود الشيء هو عين ذاته ، بمعنى أن المفهوم من وجود الإنسان مثلاً هو كونه حيواناً ناطقاً (= عاقلاً) .. ومن ثمة ذهب أكثر المتكلمين في الإسلام إلى أن الوجود عرض قائم بالماهية ، في الواجب والممكن سواء بسواء ! .. وتبنى الفلاسفة من أنصار المشائية نظرية أن الوجود قائم بالماهية ، باعتبار أن وجود الممكن زائد على ماهيته ذهنياً من غير تمايز بينها بالنسبة للهوية (أما موقفهم بالإضافة إلى واجب الوجود . فالوجود فيه عين ذاته) ... وتبنى آخرون أن الوجود دلالة عامة تتصف بالعقلانية ، منتزعة من المعقولات الثانية ، بحيث لا يكون عيناً لشيء من الموجودات حقيقة ، بمعنى أن المحمول هنا زائد عليه بحسب الذهن - وهو رأى مال إليه شهاب الدين السهروردي (ت ٥٨٧ هـ) كما يشير الشيرازي إلى ذلك .

وتمسك البعض بأن الوجود المطلق وجودٌ خاصٌ وحقيقى . بينا
 الممكنات وجودها ارتباطى بالنسبة إليه ، وتكاثرها يتم على سبيل هذا
 الارتباط . ومثال ذلك . إذا نُسب الوجود الحقيقى إلى الإنسان حصلت
 عندئذ دلالة (موجود) - وكذا الأمر بالنسبة للفرس أو الطير أو أى
 كائن آخر ، أى أن هذه الأشياء نسبة فى ارتباطها إلى الواجب ، بحيث
 تتساوق العبارتان التاليتان دلالة إذا قلنا : « وجود زيد ووجود عمرو »
 بمنزلة قولنا : « إله زيد وإله عمرو ! .. »

وذهب قسمٌ من المتصوفة إلى أن حقيقة الواجب هى الوجود
 المطلق ، من حيث أنه لا يتصف بالعدم أو المعدوم بل هو ظاهر الإتيّة .
 وبالغوا فى موقفهم هذا حتى عاد عند بعضهم ما يُشعر بأن وجود
 الواجب غير موجود ! .. باعتبار أن كل موجود واجبٌ بحسب هذه
 القاعدة المطلقة . علماً أن الوجود العام لديهم يُعتبر من المعقولات
 الثوانى التى لا تحقق لها فى الأعيان ! .

تلك هى ، بإيجاز ، أهمّ مؤشرات الفلاسفة من قبل نحو الوجود :
 تفرّقوا شيئاً حوله ، واتحدوا نظرةً ، وادّعوا أنه أظهر الأشياء وأعرفها
 عند العقل ، ونخبطوا خبط عشواء فى دلالة هذا (الأظهر
 والأعرف) ! ... ولم يكتفوا بذلك ، بل تنازعوا أيضاً فى كليّته
 وجزئيّته ، وهل هما حقيقتان قائمتان ، أو أنها وهمٌ وخيال ؟ ... وهل
 هو واجب أم ممكن ؟ . وهل هو عرضٌ أو جوهر ؟^(١١١) ، أو هو ليس

منها أصلاً ؟ ... واختلفوا أيضاً في وجوده : فهل هو موجودٌ في الأعيان ، أو أنَّ وجوده اعتباري ؟ .. أو أنه ليس بوجودٍ أو معدوم ، سواء بسواء ! .. أو أنه لفظٌ مشترك بين مفهومات مختلفة ؟ .. أو أنه اسمٌ مترادفٌ يستعمل على موجوداتٍ متعددة بمعنى واحدٍ لا تفاوت فيه ، أى يقابل المشترك مفهوماً ؟ .. أو أنه لفظٌ مشككٌ لم يتساو صدقه على أفرادهِ ، بل يكون حصوله في بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الآخر . بحيث يقع على الجميع بمعنى واحدٍ ، هو مفهوم الكون . ولكن لا على السواء (وهذا ما سوف نختاره الشيرازي لموقفهِ . بل سيبالغ فيه حتى يُجيز التشكيك في الماهية ١) .

ثم تباينوا في ذات القاعدة التي تعتبر الوجود حقيقةً أو انتزاعياً .. هل له اعتبار في مفهوم الوجود ؟ .. أو أنَّ الاعتبار للمبدأ فحسب ، سواء كان حقيقةً أم مجازاً ؟ .

٤٨ - ويحلولى هنا أن أسوق للقارئ كلام الفيلسوف روحاً ونصاً ، موقفهِ الحاسم إزاء تلك المفارقات الفكرية ، حيث يقول (١١٢) .

« إنَّ حقيقة الوجود ، من حيث هو ، غير مقيد بالإطلاق والتقييد ، والكلية والجزئية . والعموم والخصوص . ولا هو واحدٌ بوحدةٍ زائدةٍ عليه ، ولا كثيرٌ ، ولا متشخصٌ بتشخصٍ زائد على ذاته ، ولا مبهمٌ ، بل ليس له في ذاته إلا التحصّل والفعلية والظهور . وإنَّما تلحقه هذه المعاني الإمكانية والمفهومات الكلية والأوصاف

الإعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته - فيصير مطلقاً ومقيداً وكلّياً وجزئياً وواحداً وكثيراً . من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته . وليس بجوهر كالماهيات الجوهرية المحتاجة إلى الوجود الزائد ولوازمه ، وليس بعرض لأنّه ليس موجوداً ، بمعنى أنّ له وجوداً زائداً ، فضلاً عن أن يكون في موضوع ، المستلزم لتقدم الشيء على نفسه ، وليس أمراً اعتبارياً لتحقيقه في ذاته مع عدم المعبرين إياه فضلاً عن اعتبارهم . وكون الحقيقة بشرط الشركة أمراً عقلياً ، وكون ما ينزع عنها من الوجودية والكون المصدري شيئاً اعتبارياً ، لا يوجب أن تكون الحقيقة الوجودية بحسب ذاتها وعينها كذلك . وهو أعمّ الأشياء بحسب شموله وانبساطه على الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوّة والاستعداد والفقر وأمثالها من المفهومات العدمية . وبنور الوجود يتمايز الاعداد بعضها عن بعض عند العقل . حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وإمكان الآخر ، إذ كل ما هو ممكن وجوده ، ممكن عدمه ، وغير ذلك من الأحكام والإعتبارات . وهو (يعنى الوجود) أظهر من كلّ شيء تحقيقاً وإثباتاً ، حتى قيل فيه إنه بديهي ، وأخفى من جميع الأشياء حقيقةً وكُنْهًا ، حتى قيل إنه اعتباري محض ١ .. على أنّه (يقصد مع أنّه) لا يتحقّق شيء لا في العقل ولا في الخارج إلّا به ، فهو المحيط بجميعها بذاته ، وبه قوام الأشياء ، لأنّ الوجود لو لم يكن ، لم يكن شيء لا في العقل ولا في الخارج . بل هو عينها (أى هو عين الأشياء) .. والصفات السلبية ، مع كونها

عائدة إلى العدم أيضاً ، راجعة إلى الوجود من وجه . والوجود لا يقبل الانقسام والتجزؤ أصلاً ، خارجاً وعقلاً لبساطته .. » .

هذا الذى ساقه لنا الشيرازي هو تكثيف حقيقى لمشكلة مصطلح (الوجود) الذى أقام الفلسفة ولم يقعدها حتى اليوم !! ..

* * *

٤٩ - ثم استطرد الفيلسوف فى حديثه عن (الوجود) حتى انتقل به إلى (الماهية) التى هى « ما به يُجاب عن السؤال بما هو ... وهى بما هى ماهية أى باعتبار نفسها ، لا واحدة ولا كثيرة ، ولا كلية ولا جزئية » (١١٣) - مؤكداً أن إضافة صفة الوجود إليها أمرٌ عقلى فحسب بحيث لا تقدّم ولا تأخر لأحدهما على الآخر ولا معية أيضاً ، لأنّ الشئ لا يتقدم على نفسه ولا يتأخر ولا يكون معه (١١٤) .. والماهيات إن كانت مؤشرة للجنس فهى ناقصة تحتاج إلى متمم لها ، أى تحتاج فى حدّ حقيقتها إلى (فصل) - وإن كانت مؤشرة للنوع فهى كاملة لأنها محصلة له باعتبارها الكلى ، سواء كان ذاتياً أم عرضياً ، على أن تؤخذ مع ما يتقوم بها فتكون عين النوع . وحرى أن تسمى عندئذ (موضوعاً) بدل المادة ... ومما هو متعارف عليه فى التقليد الفلسفى إطلاق لفظ الصورة على الماهية ، سواء كان جنساً أو نوعاً أو فصلاً ، وكذلك يطلق على الحقيقة التى تقوم المادة بها .. ومن هنا قيل : إن صورة الشئ هى ماهيته التى بها هو ما هو ، باعتبار أن

شيئية الشيء بصورته لا بمادته ، لأنه جنسٌ في ماهية الجسم مأخوذٌ من الهولوى . بينا الفصل مأخوذٌ من الصورة . ويسرى الحكم أيضا على سائر الحقائق التركيبية في الوجود العام .. مع تأكيد الفيلسوف بأن الماهيات البسيطة لا تقع في ذاتها تحت شيء من الأجناس لا ظاهراً ولا باطناً . ورأى الشيرازى هنا لا يخلو من تعسفٍ ، لأن الماهيات البسيطة كالوجود والوحدة والكثرة والتقدم والتأخر هي مفاهيم اعتبارية ذهنية فحسب ! . رغم إنه يذهب إلى أن الماهيات التي يطلق عليها مصطلح الطبائع الكلية لا يكون لها وجود في الخارج ولا في الذهن إلا بتبعية الوجود .

٥٠ - وحسبنا هذا القدر القليل من الحديث عن الوجود والماهية . لنعود إلى رأي الفيلسوف المبتكر حول (أصالة الوجود) - هذا الرأي الذى أورده بعمقٍ نافذٍ ودقيق . مستعيناً بترائه الفكرى وقابلياته الذهنية ، حيث قرّر ، ابتداءً ، أن الارتباط أمرٌ بَعْدِي ، بينا غائية الارتباط أمرٌ قَبْلِي ، وفرقٌ ولا شك بين القبلية والبعدية في الوجود . فالأشياء أمور قائمة في ارتباطاتها وتعلقاتها ، أمّا وجودها فشيء آخر . خاصة إذا أدركنا أن تنظير الشيرازي لتأصل الوجود هو ارتباط العلة بمعلولها دون سببٍ لأحدهما على الآخر . فكان محصلة الطرفين قائمة على الوجود ذاته ، اعتباراً أن المعلول لا يحتمل صفة الوجود إلا بدلالة علته . وأن أشياء العالم في ميسس الحاجة إلى هذا العنصر الوجودى كى تُحقّق أصالته مع ارتباطها وتعلقها بعضها ببعض .. ومن هنا

فالوجود ، في ضوء هذه النظرة ، أمرٌ متحقق في الخارج وهو غير الماهية ، وهو الأصل والماهية منتزعة عنه متجددة معه كضربٍ من ضروب الاتحاد ، كاتحاد الظل بالأصل - وليس للماهية قبل الوجود وجودٌ أصلاً ، لأنها اعتبارٌ صرفٌ ينتزعها الذهن من حدود الوجود ، هي - كما أشرنا قبلًا - مفهوم كلي .

أما إذا نظرنا إلى الوجود من حيث صفته المتجددة ، فهو واحدٌ ومتعدد ، باقٍ وحادث ، موجودٌ ومعدوم ، حسب اعتباراتٍ مختلفة ، وليس هو - كما بسطنا سابقًا - بكلي ولا جزئي ، ولا عام ولا خاص ، ولا مطلق ولا مقيد ، بل تلزمه هذه الأشياء بحسب الدرجات ! .. يقول الشيرازي : « ^(١١٥) إن اتصاف الماهية بالوجود (هو) اتصافٌ بثبوتها لا بثبوت شيء لها . وثبوت الوجود لها عبارة عن ثبوت نفسها لا بثبوت شيء غيرها لها وإن الوجود في كل شيء موجودٌ بذاته متحصلٌ ، بنفسه ، سواء كان واجبًا بالذات ، لكونه تام الحقيقة غير متناهي الشدة والكمال ، أو غيره ، لكونه ناقصًا مفتقرًا إليه في ذاته . » - وما أشبه هذا الذي يقوله الفيلسوف بما ذهب إليه هرقليطس حين ادعى أن كل شيء يتغير عدا قانون التغير ذاته ، فهو ثابت لا يتغير ! ..

وفي مجال آخر يؤكد صدر الدين عدم إمكان تصور الوجود بالحدّ أو الرسم أو بصورةٍ مساويةٍ له ، باعتبار أن تصوّر الشيء العياني هو

حصول معناه وانتقاله من حدِّ العين إلى حدِّ الذهن ، وهذا لا يسري على مفهوم الوجود .. يضاف إلى ذلك أنَّ الوجود في كل شيء هو عين العلم والقدرة وسائر ما ندعوه بصفات الكمال للموجود القائم . وإنَّ التلازم الذي يفرض بين الوجود والماهية المتشخصه هو تلازمٌ عقليٌّ باعتبار أنَّ الماهية - في رأي الفيلسوف - غير موجودة في ذاتها ولذاتها ، من حيث عدم جواز أنَّ تكون الماهية مقتضية للوجود ، فيؤدي هذا الأمر إلى قبليتها عليه ، وهذا الفرض خُلفٌ ومحالٌ ! .. فالوجود هو الأصل في قيام عامل التحقق ، والماهية تابعة له رغم أنَّها غير محمولة عليه ، لأنَّ الموجود في الأعيان حقاً هو (الوجود) بالذات - وأمَّا الماهية فهي أمرٌ متحدٌ مع الوجود على ضربٍ من الاتحاد ، كاتحاد الظل بالأصل كما أشرنا سابقاً ... إذن الصورة الواضحة لنا في العالم الخارجى ، هي أنَّ الوجود يتكرر بالماهية ، وأنَّ الماهية تتكرر بالوجود . والمقصود بالوجود هنا الوجود الحقيقى لا الوجود الذهنى ، لأنَّ الأخير محض اعتبارٍ صرفٍ ليس غير ! .

يقول الشيرازى : ^(١١٦) « إنَّ الوجود العينى .. مشتركٌ بين جميع الماهيات متحدٌ بها صادق عليها لاتحاده معها ... فالوجود الحقيقى ظاهر بذاته بجميع أنواع الظهور ، ومظهرٌ لغيره ، وبه تظهر الماهيات وله ومعها وفيه ومنه . »

٥١ - وتوكيداً لهذا الأساس النقدى لنظرية أصالة الوجود لا أصالة الماهية ، وجدَّ الفيلسوف نفسه أنَّ من الضرورى أن يذهب

إلى القول بوحدة الوجود لأنها - في ضوء هذا التنسيق المنطقي -
 السليم - لا تتم فكرة الحكيم ولا تكمل عن التوحيد ، ولا تنهض صحة
 العلية ومعلولها والسببية وأطوارها ، ولا تتلاحم سلسلة الجدل الصاعد
 والنازل إلا أن يتمسك بوحدة هذا الوجود ، لأنه من خلال رؤيته
 وبراهينه يبدو صورة حقيقية واحدة مرتبطاً ببعضه ببعض : كثرته
 بوحده ، ووحدته بكثرته ، فكيف إذن لا يستقيم القول بهذه النظرية
 التي أحكم الفيلسوف خطاها ، وأتقن لحمتها وسداها ، فكانت
 إحدى السمات التي امتاز بها مذهبه على سائر مذاهب المتقدمين ..
 وكانت أيضاً موضع شكوك عند من لم يدرك موقفه الدقيق وتنظيره
 الصائب ، فخلط بين اتجاهين في النظرية ، هما وحدة الوجود من
 جهة ، ووحدة الموجود من جهة أخرى ، فعاب عليه ذلك ، ثم قيل
 عنه ما قيل مما تذكره كتب السير والرجال ..

شيء كهذا - فيما أتصور - كان وراء ما اختلف فيه الدارسون
 لموقف الشيرازي وإشكالاته ، رغم أن بعض العارفين لم يفتنوا إلى أن
 تأصل الوجود الخارجي وتكثره بالماهية وتكثرت الماهية به يقود حتماً إلى
 أن هذه الوحدة الوجودية أمرٌ لازمٌ للطرفين حسب الصورة التي يدركها
 الفيلسوف في نظريته المتكاملة المتطورة نحو الكون .. ويدحض هذا
 الموقف ، في الوقت ذاته ، دعاوة المتصوفة الذين بالغوا في وحدة
 الأول ووجوديته بحيث عاد العالم بالنسبة إليهم مجموعة أعدام ليس
 غير ..

إنَّ وحدة الوجود بالمعنى الذى يقرّره الشيرازي من الأمور الرئيسة فى فلسفته ، لأنَّ الوجود واحدٌ عند الفيلسوف ، معتمداً على أنَّ قيام الدليل على إثبات موجودات متكررة لا يتقابل مع ما يثبتته من وحدة الوجود والموجود ذاتاً وحقيقةً ... أمّا موقفه الذى أورده فى رسالته (سريان الوجود) فقد وجدنا عدولاً عنه فى ثنايا أسفاره ، ممّا يدفع عنه مغبة التناقض على الرغم من أنّه ليس فى الإمكان نفى وحدة الوجود عنه بالدلالة التى ذكرنا ، حيث تبقى سلسلة التدرج الوجودي قائمة إبتداءً من الأول البسيط وانتهاءً بالمركب المتجزئ ، وعوداً مرة أخرى صعوداً فى سُلّم التجوهر الوجودي إلى ما هو خالص فى نوعه وماهيته .. بحيث لا يقود هذا - فى رأى كاتب هذه الصفحات - إلى إيجاد علاقة بالفعل بين دلالة (الوجود الواحد) ومفهوم (الوجود المتعدد) سوى التناظر الوجودي الذى يفرضه الفيلسوف بالنسبة للسُلّم العام فى كائناته المتدرجة . مع اعتبار فلسفى لمطلح (الأصل) يبدأ بصورة جدلٍ نازلٍ ولا ينعكس - ولا يؤدى ذلك إلى أن تكون (المادة المتحركة) هى البدء ، فى تقابلٍ ترفضه منهجية الفيلسوف .. ومن خلال هذا التفسير يتعد الشيرازي عن (الماركسية) فى نتائجها ، بل يكون أكثر تلاحماً مع الهيغيلية فى (مطلقها) الكلى ..

٥٢ - ونترك هذا لنمضى مع الحكيم متعقبين رأيه نحو الوحدة والكثرة ، من حيث أنَّ الاولى قرينة الوجود تدور معه حيثما دار لدلالة صدقها على الأشياء ، وباعتبار أنَّ كلَّ ما يقال عنه إنّه موجود يقال إنّه

واحدٌ أيضًا . وانطلاقاً من نظريته الوجودية القائمة على ما هو أشدّ وأضعف ، يعود كلّ ما هو أقوى وجوداً أكثر كمالاً في وحدته ! .. فالوجود والوحدة إذن يتفقان ذاتاً ويتباينان مفهوماً .. وللوحدة لواحقها كالهوية والمساواة والمشابهة والمطابقة والمجانسة والمشاكلة ، ويقابلها جميعاً من هذه الجهة الكثرة بصورها المتعدّدة

ولا يمكن تعريف الوحدة ، لأنّ في تحديدها ما يوقع الباحث في الدور ، أو بمعنى آخر تعريف الشيء بنفسه ، كما لو قلنا بأنّ تعريف الواحد هو الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال إنّّه واحد^(١١٧) . وكذلك الأمر بالنسبة للكثرة لأنّ تصوّرها بالإضافة للإنسان أولى مستغن عن التعريف ! .. وتنبئ الإشارة إلى أنّ الكثرة تكون أعرف عند الخيال . بينا الوحدة تكون أعرف عند العقل - باعتبار أنّ الكثرة ترسم في الخيال أولاً . وكلّ ما يرسم في الخيال فهو محسوس ، ويتميّز كل محسوس بأنّه كثير . أمّا الوحدة ، فعقلية ، لأنّ العقل أول ما يدرك من الأمور وحدتها ثم يحاول التجزئته .

وللوحدة ضربان : حقيقي ، وغير حقيقي ، فالأول هو الذي يكون جنساً لها ، كقولنا : « الإنسان والفرس » المتحدان في الحيوانية ، أو نوعاً لها كقولنا : « زيد وعمرو » المتحدان في الإنسانية والنطقية .. والثاني ما يكون محمولاً لها كقولنا : « القطن والثلج » المتحدان في صفة الأبيض المحمول على الطرفين . وقد يكون موضوعاً لها كقولنا :

« الكاتب والضاحك » المتحدان في الإنسان ! ..

أما إذا أخذت الإضافة هنا ، فإن الأمر يستتبع ما يُضاف . سواء ما كان عرضياً أو ذاتياً - فإن ظهرت المشاركة في المحمول بالنسبة للنوع سُميت مماثلة ، وفي الجنس مجانسة ، وفي الكيف مشابهة ، وفي الكم مساواة . وفي الوضع مطابقة . وفي الإضافة مناسبة .. ويؤكد الفيلسوف في هذا التنظير بأن « جهة الوحدة في الواحد غير الحقيقي هي الواحد الحقيقي . وهو في هذا المقام ما تكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته . وإن كان الأخرى به ألا يطلق إلا على ما لا ينقسم أصلاً . كالواجب تعالى . وذلك الواحد الحقيقي بالمعنى الأعم . قد يكون واحداً جنساً . وقد يكون واحداً نوعاً ، وقد يكون واحداً عددياً . أى شخصياً . (١١٨) » - وانطلاقاً من موقفه هذا يذهب الشيرازي إلى أن قيمة كل موجود أو شرفه ، يتساوق بمقدار غلبة الوحدة فيه . ويصح أن ينعكس الأمر أيضاً وذلك بغلبة الكثرة والخطاط قيمة الكائن .. علماً أن الذي تصدق عليه الوحدة صدقاً حقيقياً هو (الواحد الحقيقي) - ثم يلحق هذا ما يندرج تحت دلالة ما لا ينقسم ، قوّة وفعلاً حسب رأى القدماء ... ومن هنا فإن الوحدة لا يمكن أن تكون مقومة لماهية شيء من الأشياء . كما هو عليه الوجود . سواء بسواء ! .. وليس المقصود . في هذا التقرير ، إثبات الشيء ، لأن الوحدة في رأى الفيلسوف غير زائدة على الوجود . وإن لفظ الوحدة يطلق بدلالة الاشتراك على معنيين : أحدهما كون الشيء واحداً بالمعنى الانتزاعي .

أي لا يتحقق في الخارج ، والآخرون الشيء واحداً بالذات ، بحيث لا تلحقه الكثرة - وهذا الأخير ، الذي لا تلحقه الكثرة ، يمتنع فيه اتحاد ذات أخرى معه ..

من هذا المنظور الفلسفي . تكون الوحدة غير قابلة للانقسام . فهي ليست عددًا . لأنها جزء من كل في المفهوم الرياضي . بينا العدد الصحيح يتكون من الجمع المطرد للواحد - وقد تكون الوحدة صفة له على الرغم من عدم انقسامها ، كما أشرنا . وعندئذ تصبح الوحدة المتكررة هي المقومة لكل مرتبة من العدد ، فإذا انضم إلى الوحدة مثلها حصلت الأثنيتية . وهي بهذا الاعتبار نوع من العدد . وباستمرار هذا الانضمام نحصل أنواع لا تنهاى ! ..

ويتطرق الفيلسوف في حديثه عن الوحدة والكثرة إلى الحديث عن نوع من التقابل بين الواحد والكثير . مع تحديد لدلالة التقابل بأنه « امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد (و) في زمان واحد من جهة واحدة . » (١١٩) - مؤكداً في الوقت ذاته أن هذا التقابل لا يمكن اعتباره كتقابل العدم والملكة ، ولا السلب والإيجاب لأنها وجوديان ، ولا تقابل المتضادين ، ولا تقابل التضاف وإلا كانت ماهية كل منهما معقولة بالقياس إلى الأخرى ، وليس الأمر كذلك - بل هو تقابل وحسب ! .. وأياً ما كان موقف الشيرازي هنا فهو لا يخلو من اضطراب ، إنتهى به إلى جانب جدلي أقامه على أساس من التعادل

النظري بحيث إن كنت ترى الوحدة فقط دون غيرها فأنت مع (الحق) وحده . وإن كنت ترى جهة الكثرة فقط فأنت مع (الخلق) وحده - ولكن إن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة . والكثرة في الوحدة مستهلكة . فعند ذاك عُدَّتْ أنتَ من خلال هذه الرؤية تجمع الكمالين وتُدرك الداليتين ! ..

* * *

٥٣- ومن الطبيعي في تحليل كهذا الذي أوجزناه ، أن نتطرق - كما وعدنا من قبل - إلى رأى الفيلسوف في الحركة ودلالاتها ، حيث لا يختلف في المنظور العام عن زملائه الفلاسفة السابقين ، فهي عبارة عن تغير متصل للوضع في المكان . ومكان الشيء طبعاً يكون بحسب نسبته وإضافته إلى ما هو مخالف له في الوضع والإضافة . أو كما يقول أرسطو طاليس من أنها « فعلٌ ما هو بالقوة بما هو بالقوة تدريجاً » - ويرى الشيرازي أنَّ هناك شبهاً بين الحركة والسكون من جهة ، وبين القوة والفعل من جهة أخرى ، ويعتبرهما من أعراض الوجود عموماً . من حيث أنَّ الوجود إمَّا أن يكون بالفعل مطلقاً فلا حركة له بهذا المعنى . أو أن يكون بالقوة دائماً ، وهو أمرٌ غير متصور بالنسبة للكائنات المتحققة القائمة . فإذاً يترتب الخروج الحركي على ما هو بالفعل من وجه ، وعلى ما هو بالقوة من وجه . مع سبق الأول أعني الفعل على الآخر أعني القوة ، سبقاً وجوئياً كما في تقريرات

الحكيم .. ويتم هذا إما تدريجاً . أو دفعةً واحدة . وهذا النوع من الخروج الحركي يعرض عادة لجميع أنواع المقولات . ولكن المصطلح الذي يذهب إليه الفلاسفة كافة هو أن المقصود من الحركة هو الخروج التدريجي لا دفعة واحدة . وعند انعدام هذا الخروج في الشيء القادر عليه يسمى عندئذ سكوناً - فالحركة إذن هي هذا التدرج . أو هي الخروج من القوة إلى الفعل قليلاً قليلاً . أي إنها هي نفس التجدد من حال إلى أخرى « لا ما به يتجدد الشيء ويخرج . بل نفس خروج الشيء عن حال نفسه ^(١٢٠) » وإن هذا التجدد والتبدل في ذات الحركة هو أصل لجميع الحركات والاستحالات في عالمنا المحسوس . أي حتى في الكون والفساد ... وهذا هو جديد صدر الدين كما سترى قريباً ! ..

ولو صدق تعليل من هذا القبيل . لجاز لنا القول إن هذا التدرج الذي فرضه الفيلسوف في الحدوث لا يناقض وجود الشيء الممتد في مجموع الزمان المتصل السّيال - ومن هنا كان فحوى الحركة لديه عبارة عن موافاة بالذات لحدود بالقوة على الاتصال والسكون . ولها تعين من جهة الموضوع ووحدد المسافة ووحدة الزمان والفاعل والمبتدأ والمنتهى الخاصين . وفي ضوء هذا فهى من الأمور الضعيفة الوجود التى يخالط وجودها عدمها . وفعلها يقارن قوتها . وإن حدودها هو عين زوالها . فكل جزء منها يستدعى عدم جزء آخر . بل هو عدمه بعينه ! .. وعلى الرغم من ذلك فهى فعلٌ أو كمالٌ أول للشيء الذى هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة .. وإذا قيس الحال بالنسبة إلى المحرك فهى فعلٌ . وبالنسبة

إلى المتحرك فهي إنفعال . ولا تداخل بين الطرفين . أعنى بين التحريك والتحرك وذلك لاستحالة أن يكون الشيء قابلاً وفاعلاً ومتجدداً في آن واحد . لكون المتحرك لا يتحرك عن نفسه فتكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة . وهذا محال . . . ومن هنا يجب أن يكون قابل الحركة متحركاً بالقوة لا بالفعل . ولكن فاعلها يكون بالفعل . وهذه الفعلية مرحلتان : مرحلة وسطى وهي طبيعة التطلع إلى الكمال في الشيء الطالب للحركة عند استكمالها ، ومرحلة عليا تتعلق بما هو فائق على الطبيعة نفسها لأنها تفعل دائماً . ومن كانت صفته هذه يكون محركاً غير متحرك - وهو موضوع ، بالنسبة لفلسفة الشيرازى . يرتبط بالجدل النازل وبجمله غير هذا المجال .

فدلالة الحركة ، في هذا التنظير إذن . كونها جوهرًا مركب الهوية مما هو بالقوة ومما هو بالفعل ، وهذا ما نصفه بالجسم أو الجرم . ومن جهة أخرى هي نفس التجدد والانقضاء . لذا فإن علتها القريبة غير ثابتة الذات . ولكنها ثابتة الماهية متجددة الوجود ، لأن الحركة تكون في وجود الأشياء لا في ماهياتها . وإلاّ جاز بقاء واستمرار أجزائها . بينا هي لا تنفك وجوداً عن الشيء الذى له الحركة . وهذه العلة يضيفها الفيلسوف إلى الطبيعة التى هي عند الآخرين لها دلالة الحركة والزمان . مع تأكيدهم بأن هذه العلة القريبة التى نعتمد بالطبيعة هي ثابتة في منظور ارتباطها إلى المبدأ الثابت . وهي متجددة في منظور ما يرتبط بها . من طبيعة التجدد ، وطبيعة التجدد في ذاتها هي صورة

التغير والاستحالة . وهى متكررة دائماً وأبداً ... يقرر الشيرازى هذا باعتبار أن هذه الطبيعة كمال أول لجسم طبعى من حيث هو بالفعل موجود ومتجدد مع ثبات ماهيته أى عدم حركتها . كما بسطنا من قبل . بحيث يودى موقفه هذا إلى جواز تحرك المقولات بحركة الجوهر الذى يوضع لها . ينهى محصورة عادة عند الفلاسفة فى أربع منها فقط . هى : الأين والوضع والكم والكيف ... وبوجه عام فإن المقولة موضوع حقيقى للحركة ، والجوهر موضوع لها . ولكن بتوسط تلك المقولة ذاتها ، وهى جنس للحركة أيضاً . أما الجوهر فإنه يتغير من نوع مقولة ما إلى أخرى . ومن صنف إلى آخر . على سبيل التدرج فحسب ... ويرى الشيرازى أن قاعدة التغير هذه هى إلحاق الرئيس فى موضوع نسبة الحركة إلى المقولات . لأن الحركة وموضوعها شئ واحد فى الجوهر . أو بدلالة أخرى « إن الحركة فى الجوهر لا تحتاج إلى موضوع . لأن الحركة فى مقولة الجوهر هى أن يتزع من المورد فى كل آن نوع خاص من الجوهر غير ما يتزع فى الآن الآخر . » - وبهذا الموقف الجديد خالف صدر الدين سلفه من الفلاسفة ، وتبنى نظيراً اشتقه لنفسه من خلال جوهرية الحركة . حيث حصرها فى خمس مقولات لا فى أربع . وهى : الجوهر والكيف والكم والأين والوضع ... وقد يقود هذا الرأى - أعنى وقوع الحركة فى مقولة الجوهر - إلى جواز وقوع الحركة فى جميع المقولات . رغم أن الفيلسوف لم يكن صريحاً فى شمولية هذه الحركة للمقولات

جميعاً ١ .. ولكن الأمر ، في تصوّر كاتب هذه الصفحات ، يؤدي إلى أنّ الجوهر بدلالته المنطقية والطبيعية وكونه ممّن تحمّل عليه المقولات ، يقود إلى سريان الحركة في كلّ مقولةٍ من المقولات العشر . سواء صرّح الحكيم بذلك أم بقيّ الأمر غامضاً دون توضيح .. ومهما يكن ، فهو يثير في (أسفاره) ما يُشعر بنفى الحركة عن باقى المقولات^(١٢١) . مؤكداً في الوقت ذاته أنّ جوهر الحركة يتضمن التقدّم والتأخّر فحسب - أىّ يتضمن تعاقب التجدّد والتكوّن المستمرين ١ ..

٥٤ - وهنا لا بدّ لي من وقفة قصيرة شارحة لنظرية الفيلسوف في « الحركة الجوهرية » التي أضيفت إلى مآثوراته الفلسفية . واعتبر من روادها الأوائل ، وكانت هي . بحدّ ذاتها . مؤشراً لبراعته ونفاذ عبقريته الذهنية . وعمق استنباطه ... فنحن نعلم . كما أشرنا من قبل ، أنّ الفلاسفة حصروا الحركة بالمقولات الأربع . واعتبروا المفهوم العام للحركة هو خروج الشيء من حال القوّة إلى حال الفعل تدريجاً . دون أن يكون هناك فناء حقيقى للحركة بل هي تطوّر الجسم المتحرّك في درجات وجوده . إنّ هذا التطور يحدث من شيء بالفعل وشيء بالقوّة . مع فرضية أنّ الأعراض تابعة لجواهرها . في حركاتها وسكناتها ، ويتكافأ (أعني الجوهر والعرض) عند بلوغها الصورة المطلوبة ... ثم جاء الشيرازي فجعل الحركة في خواص المادّة الجسمية بالذات ، بل جعلها في صميم الطبيعة . أى في صورها النوعية

فحركة المادة - في منظور هذا الموقف - مستمرة أبداً ، أو بالأحرى أن (الذات) أو ما سمي بالجوهر عند الفلاسفة لا يمكن ثبوت عدم الحركة فيه ، وعلى العكس هو في تحرك دائم من الداخل ... وقد يقود هذا القول إلى أن النظام المعتزلي (ت ٢٣١ هـ) كان يرى أن الله يجدد الأجسام ويحدثها أنا فانا - ولكن يجب أن نفرق بين تجدد الأجسام والحركة الجوهرية . إذ معنى التجدد هو خلق الأشياء بطريق التوالى ، بينا الحركة الجوهرية موضوع متشخص في الخارج لا يستتبعه الوهم ، بل يقوم على فرضية تجوهر الأجسام ذاتياً ، وفي تجوهرها هذا تكن حركته الجوهرية لا تجددها فحسب ، باعتبار أن هناك قوة قائمة في الجسم هي علة الحركة .. وما نلاحظه خارجاً عن الجسم ليس بدليل على قدرته في التحرك المستمر ، لأن الجسم في تطبيقات قانون القصور الذاتي إذا تحرك استمر في حركته . كما هو واضح الآن في استكشافات الفضاء الخارجى . مضافاً إلى هذا أن علة الحركة هنا يجب أن تكون متجددة أبداً ، لأن الحركة تتطور وتتجدد دائماً . فإذاً هي حركة ذاتية وجوهرية في الطبيعة . مع جميع ما يلحق الأجسام الطبيعية من أعراض أو صفات . مع التأكيد أيضاً بأن المقصود بالحركة هو القوة المتطورة في الطبيعة ذاتها ، والتي تبدو صورها المختلفة في الأجسام التي نلمس ونبصر !

ولا مجال هنا لإثارة مشكلة الصلة بين العلول والعلة ، أو إثارة القضية الكلاسيكية بين القديم والحادث ، وإخضاع الأخير للأول تبعاً

لعنصر الذات وقدمه .. أقول : لا حاجة لهذه القضايا بعد قرارات
الفيلسوف التي يرى فيها أن العالم الطبيعي هو في تطور مستمر وتجدد
دائم ، ومن هنا فحدوث العالم هو نتيجة حتمية لهذه الطبيعة
المتجددة . ولم يكن في واقعه الفلسفي لأجل حدوث العلة وتجدد
الموجود الأول ! ..

وإنني أزعم الآن أن هذه الحركية التي رسمها الشيرازي لا تنهض
على عنصر المتناقضات الداخلية للجسم الطبيعي . لأن منهجية قائمة
على سلم من الجدل الصاعد في هذا التطور المتجدد أبداً . أي أن
التحرك الجوهرى له غايته نحو الكمال . على أن يكون هذا التجدد
متكافئاً مع أغراضه في الاستكمال سواء بسواء ! .. بل تبدو حاجة هذه
المنهجية إلى علة فائقة للطبيعة أمراً مقبولاً في مذهبه العام .

يضاف إلى هذا أن هناك تعادلاً يفرضه الفيلسوف بين جوهر
جسماني له طبيعته السيالة المتجددة . وأمر ثابت مستمر . بحيث يتمثل
هذا التعادل في الصور الطبيعية التي للأشياء . فإنها في حقيقتها
متجددة في الوجود المادى والوضعى والزمانى . ولها كون تدريجي غير
ثابت الذات . ولكن من جهة أخرى لها ثبات صورها المفارقة وبقائها
أزلاً وأبداً ، فهي - كما يقول الشيرازي : « باقية بقاء الله . لا يابقاء
الله ! » - وقد تبدو عبارة الفيلسوف هنا غامضة الدلالة والمفهوم .
ولكنها في صيغتها اللغوية ليست كذلك . فالمقصود من عبارته (بقاء

الله) هو أن الله سببٌ في إبقائها ، أو بالأحرى هو الذى أفاض عليها البقاء ، ولا يتعلق الأمر من هذه الناحية بوجوديته تعالى ، فليس هذا ذاك .. أمّا عبارته الثانية (بإبقاء الله) فهي محمولة - فى تصورنا - على وجود الله الذى لا اندثار فيه ولا فناء . ولا يجوز فى ضوء هذا التنظير . المقارنة إطلاقاً بين ممكنات وجودية و « الوجود الحق » ١ ..

٥٥- وعلى الرغم من ارتباط « الحركة الجوهرية » فلسفياً بآراء ومبتدعات الشيرازى . فهو يعترف صراحةً بأن هناك منابع سبقت ، سواء بالإشارة أو بالإصحاح ، إلى منافذ هذه النظرية ... وأول هذه منابع هو الكتاب الكريم حيث تشير بعض آياته إلى دلالة عميقة مبهمّة عن الحركة الدائمة المستمرة من الداخل كقوله : « وترى الجبال تحسبها جامدة ، وهى تمرّ مرّ السحاب » - وآيات أخرى يستشعر الفيلسوف منها دلالة الحركة الجوهرية ، وليست هى كذلك فى تصورنا ، بل هناك ما هو أكثر صراحةً وتحديداً لم يستعره صدر الدين فى اقتباساته ١ ... ومهما يكن فالمنابع الأخرى ترتبط تاريخياً بأفكار المتقدمين من الفلاسفة كزینون وأفلوطين وابن عربى (بينا يُسقط الحكيم إسم هرقلیطس الذى يعتبر رائد القول بالتجدّد المستمر للأشياء فى الفلسفة اليونانية) - فكان الشيرازى أراد الاعتراف بفضل المتقدمين على المتأخرين ، رغم أنّنا نعتقد أنّ صياغة الفيلسوف للنظرية تحتل دلالة أعمق من مفهوم التجدد فحسب ١ .. فكان جديده هو إثبات الحركة فى الجوهر بوسائل

لَمْ يَتَّبِعْهُ إِلَيْهَا الْمُتَقَدِّمُونَ - وبهذا أصبح رائد الوجود وفيلسوفه غير
منازع ...

* * *

٥٦- وأخيراً وليس آخراً . تلك هي أهمّ المواقف الفلسفية
الكبرى التي اخترناها لك من بين حنايا وثنايا هذا الفكر العملاق .
آملين العودة مرة أخرى إليه ، كي نستعرض جوانب جديدة منه في
القريب العاجل إن شاء الله .

الهوامش

- (١) قارن مثلاً : رسالة في الجواهر الخمسة ضمن رسائل الكندي الفلسفية تحقيق د. عبد الهادي أبو ريذة ، القاهرة ١٩٥٢ . ١٠/٢ - ١٢
- (٢) يقول الكندي (المصدر السابق ٣٧٨/١) : « ينبغي لمن أراد علم الفلسفة أن يقدم استعمال كتب الرياضيات على مراتبها التي حدّدها ، والمنطقيات على مراتبها التي حدّدها أيضاً . ثم الكتب على الأشياء الطبيعية على القول الذي حدّدها . ثم ما فوق الطبيعية . ثم كتب الأخلاق وسياسة النفس بالأخلاق المحمودة . ثم ما بقى ممّا لم نحدّد من العلوم مركّب من الذي حدّدها .. »
- (٣) انظر كتاب المؤلف : المنطق السينوي - عرضٌ ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا . بيروت ١٩٨٣ ، ص ١٠ - ١١ .
- (٤) انظر : د. زكي نجيب محمود - العقول والآمعقول . بيروت . بدون تاريخ ص ٣٦٦ - ٣٢٧ .
- (٥) يُعرّف الكندي الفلسفة بأنّها « علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ، لأنّ غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحقّ ، وفي عمله العمل بالحقّ » انظر الرسائل ٩٧/١ وعلى الرغم من أنّ الكندي يختار هذا التعريف من بين مجموعة الحدود التي وضعها شكلاً ومضموناً عن الفلسفة - نجد أنّ عصر الكندي الأول الذي يمثله فيلسوف العلماء وعالم الفلاسفة جابر بن حيان (حوالي ١٢٠هـ) يحمل دلالة خاصة ، فهي في رأي ابن حيان « العلم بالأمور الطبيعية وعلمها القريبة من الطبيعة من أعلى » ، والقريبة والبعيدة من أسفل . « فكان جابراً يصنع رسماً لجدلية صاعدة وأخرى نازلة » ، في إطار العلم الطبيعي ليترسم مفهومها في إطار الواقع والتجربة معاً
- (٦) قارن : الكندي - المصدر السابق . ٥٩/١ - ٦٠ (المقدمة)

- (٧) للوقوف على مضمون ومفهوم الإبداع انظر المصادر التالية :
- الكندى - رسائل الكندى الفلسفية . ١٦٥/١
- الجرجاني - كتاب التعريفات . القاهرة ١٩٣٨ . ص ٣
- ابن سينا - رسالة في الحدود . تحقيق مدام كواشون ، القاهرة ١٩٦٣ ص ٤٢
- التهانوي - كشاف اصطلاحات الفنون . بيروت ١٩٦٣ . ١٣٣/١ - ١٣٤
- أبو حيان التوحيدي - كتاب الإمتاع والمؤانسة . القاهرة ١٩٤٢ . ١٣٣/٣
- د جعفر آل ياسين - الفارابي في حدوده ورسومه . بيروت . ص ويرى طيب الذكر الأستاذ ريتشارد فالترز أن فكرة الإبداع من لاشئ موقف تميز به المتكلمون المتأخرون في الإسلام .
- (٨) انظر : الكندى - المصدر السابق ، ص ١١٥ . ١١٦ . ١٨٨ . ١٩٤ . ١٩٦ ومظان أخرى حيث يكثر الكندى من التكرار .
- (٩) قارن : الكندى . ٢ / رسالة الجواهر الخمسة .
- (١٠) انظر : المصدر السابق ٢ / رسالة حول طبيعة الفلك
- (١١) انظر : المصدر السابق ٨٠/١ (١٤) - ٨٠ (١٦) المقدمة
- (١٢) قارن : R. Walzer: Aspects of Islamic Political Thought-ALFARABI and IBN XALDUN, Oriens, 1962
- (١٣) انظر مثلاً : دراسات فلسفية - مجموعة بحوث بإشراف الدكتور عثمان أمين .. بحث « حدود الخيال السياسي عند الفارابي » للدكتور عبد الحميد مزيان . القاهرة ١٩٧٤ . ص ١١٢ - ١١٣ .
- (١٤) إن دعوة « أن الفلسفة لا تحاول معرفة العالم فحسب . بل تحاول أن تغيره . كما قال كارل ماركس » ليست . كما نعتقد . من مبتدعات كارل ماركس ، فإن الفارابي في بنائه الحركي للمدينة الفاضلة وضع اللبنات الأولى لمحاولة تغيير اجتماعي وإيديولوجي وأخلاق للمجتمع ، وله نصيب السبق على ماركس مع تباين الغايتين بينها واختلاف المهدفين .
- (١٥) انظر : الفارابي السياسات المدنية . بيروت ١٩٦٤ ص ٥٠ - ٥١

(١٦) انظر: الفارابي - مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة . تحقيق د . ألبير نصرى نادر ،

بيروت ١٩٥٩ ص ١٢٨ - ١٣٠

(١٧) انظر: الفارابي - المصدر السابق ، ص ٨٧ - ٩٨

(١٨) انظر: الفارابي - فصول متزعة . تحقيق د . فوزى النجار . بيروت ١٩٧١ ص

٤١ - ٤٢

(١٩) قارن: الفارابي - السياسة المدنية . ص ٥٣

(٢٠) انظر: الفارابي - مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة . ص ١٠٥

(٢١) قارن هذا بما ورد في كتاب تلخيص نواميس أفلاطون للفارابي حيث يقول : « إن

واضع النواميس بالحقيقة ليس هو كل من يروم ذلك . ولكن من خلقه الله وهباه

لوضع النواميس (= الشرائع) » .

انظر: أفلاطون في الإسلام - نصوص حققها وعلق عليها د . عبد الرحمن

بدوى . بيروت ١٩٨٠ ص ٤٢

(٢٢) انظر: الفارابي - مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة . ص ١٠٥ - ١٠٧ .. ولقد

خالفنا المحقق د . ألبير نادر في بعض قراءاته للنص المذكور .. وقارن أيضاً :

الفارابي - كتاب تحصيل السعادة تحقيق وتقديم وتعليق المؤلف . بيروت . طبعة

ثانية ص ٩٢ - ٩٣

(٢٣) قارن جمهورية أفلاطون في صفات الفيلسوف الحق . ص ٢١٤ - ٢١٥

(440C من النشرة العالمية) - ترجمة د . فؤاد زكريا ، القاهرة بدون

تاريخ .

(٢٤) انظر بحثه الموسوم : ما وراء الطبيعة والسياسة في فكر الفارابي (الترجمة العربية) -

مجلة المورد العراقية . المجلد الرابع العدد الثالث ١٩٧٥ . ص ٣٩

(٢٥) انظر: ابن أبي أصيبعة - عيون الأنباء في طبقات الأطباء . تحقيق د . نزار

رضا . بيروت ١٩٦٥ . ٣٨/٢ - ٣٩

وأود التعليق هنا (مازال حديثنا عن كتاب الفارابي هذا) إلى أن السبب الرئيسي في

رأينا . في تنسيق كتاب مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة على الشكل الذي وجدناه

اليوم ، وأخفى به الابتداء أولاً بالكلام على الموجود الأول (= الله) وأنه حقٌ وحياةٌ وحكمة . ثم الانتهاء إلى الحديث عن المدن الفاضلة والمدن الضالة - أقول : إن الهدف من ذلك كله هو الاعتماد على أحد المنهجين السالكين عند الفارابي وهما : الجدل الصاعد والجدل النازل . وبما أنَّ البناء الحقيقي للعالم وسعاده لا يتم إلاَّ بجدل نازلٍ . لذا اعتمد الفيلسوف هذا السبيل اللاَّحِب . وبدأ التنسيق مع الموجود الأول كى يصل في النهاية إلى ما يتمناه من تحقق السعادة على وجه هذه المعمورة ... وليس الكتاب عبارة عن «مجموع فلسفي مختصر» كما يصفه الدكتور جميل صليبا (انظر كتابه من أفلاطون إلى ابن سينا . ص ٦١) - حيث . كما نعتقد ، لم يكن الفارابي وراء هذا المجموع . قدر ما كان مخلصاً في بناء مدينته الفاضلة على جذليةٍ نازلةٍ كما بسطنا .

(٢٦) انظر : الفارابي - السياسة المدنية . ص ٨٧ .

(٢٧) انظر : الفارابي - مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة . ص ١٠٩ .

(٢٨) انظر : الفارابي - السياسة المدنية . ص ٨٨

(٢٩) انظر : الفارابي - المصدر السابق . ص ٨٩

(٣٠) انظر : الفارابي - المصدر السابق . ص ٩١

(٣١) انظر : الفارابي - المصدر السابق . ص ٩٤

(٣٢) انظر : الفارابي - المصدر السابق ، ص ١٠٣

(٣٣) من المستحسن المقارنة بين محاولتهم هذه ومحاولة الفارابي الذي سبقهم بعدة عقود من الزمان ، والتي أوجزناها في فصل سابق - حيث نجد أنَّ البناء الروحي للمدينتين يتنصر - ويشكل خفي - لطبيعة الفئة المعارضة ..

(٣٤) أنظر : رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء . طبعة القاهرة ١٩٢٩ . ١٧٣/٢ . ١٧٥ . ٤٠٦/٤ .

(٣٥) انظر : رسائل إخوان الصفاء ، ٨٦/٣ . ٥٧/٤ . ١٩٩ . ٢٣٤ . ٣٣٢ .. يقول الإخوان مانصة : « قال رسول الله (ص) لعل : (ع) أنا وأنت يا علي أبوا هذه

الأمة ، وهذه الأبرة روحانية لاجسدية ! « وى مكان آخر يقولون : « ومّا يجمعنا وإياك أيها الأخ البارّ الرحيم بحبة نبيّنا - عليه السلام - وأهل بيته الطاهرين وولاية أمير المؤمنين على بن أبي طالب خير الوصيين صلوات الله عليهم أجمعين . » ثم يضيفون : « قيل يا رسول الله : مَنْ قال لا إله إلاّ الله دخل الجنة ؟ فقال : نعم ! مَنْ قالها مخلصاً دخل الجنة . قيل له : وما إخلاصها ؟ قال : معرفة حدودها وأداء حقوقها ، فقيل يا رسول الله : مامعرفة حدودها وأداء حقوقها ؟ فقال : نعم ! أنا مدينة العلم وعلى بابها . فمن أراد مافى المدينة فليأت الباب . فأرشدهم إلى مَنْ يشرح لهم ذلك . »

وهذا الذى ذكرنا كافٍ . كما نعتقد . فى دلالته على تشيعهم بالمعنى الذى بسطنا من قبل .

(٣٦) ذهب إلى هذا الرأى الباحث الإسماعيلى عارف تامر فى مؤلفه الموسوم « حقيقة إخوان الصفاء . بيروت ١٩٥٧ ، ص ٢٥ .

(٣٧) انظر : رسائل إخوان الصفاء ، ١٠٥/٤ . ٢١٦

(٣٨) انظر : ينس - مذهب الدرّة عند المسلمين (ترجمة د . عبد الهادى أبو ريده . القاهرة ١٩٤٦) ص ٨٥

(٣٩) قارن مثلاً : د . عبد الرحمن بدوى - مذاهب الإسلاميين . بيروت ١٩٧٣ . ٢٣٢/٢ - ٢٣٤ .

(٤٠) انظر : رسائل الإخوان . ٢٠٤/٢ - ٣٧٧ (طبعة بيروت)

(٤١) انظر : المصدر السابق . ٢٨٣/١ . ٨٩/٢ . ١٢٦/٤

(٤٢) انظر : المصدر السابق . ١/١ ، ١٩ . ٠٠٤٨ . ٣٢٠/٤

(٤٣) انظر : المصدر السابق . ٤٨/٣ .

(٤٤) اعتمدنا فى بحثنا من ناحية النص على طبعتين للرسائل : الأولى طبعة القاهرة التى قدّم لها الدكتور طه حسين ، والثانية طبعة بيروت التى عملها الأستاذ بطرس البستاني - ومّا يؤسف له حقاً أنّ النشرتين لا تخلوان من أخطاء وهفوات فى قراءة

- النصر وفهمه ١. ولابد من قيام تحقيقٍ جديدٍ لها تعتمد فيه المخطوطات المهمة ،
وهي كثيرة . وحبذا لو تبنت جامعة الدول العربية بقسمها الثقافي المشروع بهذا
العمل الضخم خدمة للتراث والفكر .
- (٤٥) انظر : المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية بمصر . القاهرة . بدون تاريخ .
١٣٧/١ .
- (٤٦) انظر : أبو حيان التوحيدى - الإمتاع والمؤانسة . بيروت بدون تاريخ ، ٤/٢ -
- (٤٧) انظر كتابه : إخوان الصفاء . القاهرة ١٩٤٧ . ص ٦٦ .
- (٤٨) لنظر رسائل إخوان الصفاء . ط . بيروت ١١٩/٤ - ١٢٠ .
- (٤٩) انظر نشرة المجمع العلمى العربى بدمشق (١٩٥٢ . ص ٦٦) التى حقّقها الدكتور
جميل صليبا . ثم قام بتحقيقها ثانياً الباحث الدكتور مصطفى غالب . ونشرت في
بيروت عام ١٩٧٤ .
- (٥٠) قارن : آسمن بلاثيوس - ابن عربى (الترجمة العربية بقلم د . عبد الرحمن بدوى .
بيروت ١٩٧٩) مقدمة المترجم . ص ١٤ - ١٥ .
- (٥١) انظر : أبو حيان التوحيدى - المصدر السابق ، ٦/٢ .
- (٥٢) انظر : رسائل إخوان الصفاء . ١٧٨/٤ .
- (٥٣) قارن : بينس - المصدر السابق . ص ١١٨ - ١١٩ .
- (٥٤) انظر : رسائل إخوان . ١٩٨/١ . وكذلك قارن مايرد حول العلم وتعريفه في
رسائل الكندي الفلسفية . وكتاب المؤلف الموسوم : الفارابى في حدوده ورسومه .
بيروت ١٩٨٥ ، ص .
- (٥٥) انظر : رسائل إخوان الصفاء . ٤٢٤/٣ .
- (٥٦) انظر مثلاً كتاب المؤلف : المنطق السينوى - عرضٌ ودراسةٌ للنظرية المنطقية عند
ابن سينا . بيروت ١٩٨٣ . ص ١٥ - ١٦ .
- (٥٧) انظر للمؤلف بحثه الموسوم : ابن سينا والمبادئ العامة - مجلة كلية الآداب بجامعة

بغداد ١٩٦٣/٦ ... وقارن أيضاً كتاب المدخل من منطق الشفاء لابن سينا ،
القاهرة ١٩٥٢ ، ص ١٧ وما بعد .

(٥٨) قارن : رسائل إخوان الصفاء ، ١٧٨/٣

(٥٩) انظر : المصدر السابق ، ٣١٤/٣ . ٣٢٠ . ٣٣٤ . ٤٣٠

(٦٠) انظر : المصدر السابق . ٣٣١/٣ .

(٦١) انظر : عمر الدسوقي - المصدر السابق . ص ١٥٧

(٦٢) انظر : رسائل إخوان الصفاء . ٥٤/٣ . ١٦٨ . ١٩٦ . ٣٢٢

تنكر الأستاذ عمر الدسوقي في كتابه (إخوان الصفاء) لنظرية الخلق عند الإخوان
فلم يُشر إليها ، بل اكتفى بنظرية الفيض . لذا انتهى بهم إلى الخروج على تعاليم
الإسلام ... ولكن المتدبر لمنهجيتهم ونصوصهم يجد أن نظرية الخلق من عدم هي
الغالبية على مأثورات الرسائل . لا كما ظن الدسوقي فرماهم بالمروق ! ..

(٦٣) انظر : ابن سينا - المدخل من كتاب الشفاء . القاهرة ١٩٥٢ ص ١٠

(٦٤) انظر : د . يحيى مهدوى - فهرست مصنفات ابن سينا ، طهران ١٣٣٣ ، ص ٨٥ .

(٦٥) لإثبات رأى الرازى في ذلك ، قارن أقوال ابن سينا في كتابه منطق المشركين ،
ص ٤٠ - ٤١ ، ٤٥ ، ٥٦ .

(٦٦) انظر : شهاب الدين السهروردى - كتاب المطارحات (مجموعة في الحكمة الإلهية) .

تحقيق هنرى كوربان ، استانبول ١٩٤٥ ، ١٩٥/١

(٦٧) انظر : صدر الدين الشيرازى - حاشية شرح حكمة الإشراق (الشرح لقطب الدين

الشيرازى) ص ٦١ . ٦٢ ، ٧٤

(٦٨) المقصود بالهبة الصوفية هو الميل الدائم بالقلب .. وهى عند بعضهم إثارة الهبوب

على جميع المصحب ، وهى تارة محو المحب بصفاته وإثبات الهبوب بذاته . وتارة
أخرى هى مواطأة القلب لمرادات الرب ! ..

انظر : د . محمد مصطفى حلمى - الحب الإلهى فى التصوف الإسلامى . القاهرة

١٩٦٠ ، ص ٢٩ .

(٦٩) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة ، نشرة محيى الدين صبرى . القاهرة ١٩٣٨

- (٧٠) انظر : أبو القاسم القشيري - الرسالة القشيرية في علم التصوف ، القاهرة ١٩٤٨ . ص ١٤١ .
- (٧١) انظر : ابن سينا - رسالة في ماهية الصلاة . لندن ١٨٩٤ ، القاهرة بدون تاريخ ، طهران ١٣١٣ . ص ٣٨
- (٧٢) قارن : د . أبو العلا عفيفي - بحثه في الكتاب الذهبي لمهرجان ابن سينا في بغداد عام ١٩٥١ ، القاهرة ١٩٥٢ ص ٤٢٢ .
- (٧٣) قضية الاتحاد الصوفي والدعوى بأنها تؤدي إلى نفى الفارق بين الخالق والمخلوق أمر لم يزل يشغل أذهان الباحثين قديماً وحديثاً . من حيث أن هذا الاتحاد يحقق صدق المقولة القائلة بالقضاء الحقيقي للإنسان بالإله ... وهذا مخالف للإسلام نصاً وروحاً - وعلى الرغم مما نقول . فإننا نجد متصوفاً عميق العرفان شاعري الروح كالحلاج (ت ٣٠٩هـ) يتنكر لدعوى الاتحاد هذه فيقول : «وَمَنْ ظَنَّ أَنَّ الإِلهِيَّةَ تَمْتَرُجُ بالبشرية . والبشرية بالإلهية . فقد كفر . وإنَّ الله تعالى تفرَّد بدياته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم . ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه .» ذلك إذن قول الحق الذي كانوا فيه يمترون ...
- انظر : كتاب المؤلف - فيلسوف عالم . بيروت ١٩٨٤ . ص ٢٩٠
- (٧٤) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة . ص ٤٨٥ - ٤٨٦
- (٧٥) قارن مثلاً : د . محمد عابد الجابري - نحن والتراث ، بيروت ١٩٨٠ ، ص ٢٠٥ .
- (٧٦) انظر : د . أبو العلا عفيفي - المصدر السابق . ص ٤٠٥ .
- (٧٧) قارن : ابن سينا - الإشارات والتنبيهات (مع شرح نصير الدين الطوسي) تحقيق د . سليمان دنيا . القاهرة ١٩٤٧ ، ١٩٥٧ ، ١٩٥٨ ، ٩/٤ .
- (٧٨) انظر : ابن سينا - كتاب النجاة . ص ٤٩٧ .
- (٧٩) قارن : ابن سينا - الإشارات والتنبيهات . ٢٢/٤ - ٢٣
- (٨٠) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ٣٣/٤ .
- (٨١) انظر : ابن سينا - المصدر السابق ، ٤٠/٤ - ٤٢ .

- (٨٢) المقصود بمصطلح (المقام) ما كان مكتسباً ومستقراً وفيه طلب معاناة وتكلف . ولا يجوز تجاوز مقام إلى آخر إلا بعد استيفاء حكم الأول .
انظر: القشيري- المصدر السابق . ص ١٨٩ .. وقارن: شهاب الدين السهروردي- عوارف المعارف ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ٤٦٩ .
- (٨٣) انظر: ابن سينا- المصدر السابق ، ٤/٤٧ .
- (٨٤) انظر: ابن سينا- المصدر السابق ، ٤/٧٩ .
- (٨٥) انظر: ابن سينا- المصدر السابق ٤/٨٣ - ٨٤ .. ولعل أول من قال بهذا التأثير النفسى للنفحات في الفكر الإسلامى هم إخوان الصفاء (انظر: الرسائل ١/٢٣٤ - ٢٣٩) ويرتفع تاريخ هذا القول إلى المدرسة الفيتاغورية في اتجاهاتها القديمة قبل سقراط .. وقد أوضحنا موقف ابن سينا نحو الألحان في كتابنا الموسوم : المنطق السينوى . بيروت ١٩٨٣ .
- (٨٦) انظر: ابن سينا- الإشارات والتنبيهات ، ٤/٨٦ .
- (٨٧) انظر: ابن سينا- المصدر السابق ، ٤/٨٧ - ٨٨ .
- (٨٨) انظر: ابن سينا- المصدر السابق ، ٤/١٠١ - ١٠٩ .
- (٨٩) انظر: ابن سينا- المصدر السابق ، ٤/١٠٩ .
- (٩٠) انظر: ابن سينا- المصدر السابق ، ٤/٩٩ - ١٠٠ .
- (٩١) انظر كتاب المؤلف : فيلسوف عالم ، بيروت ١٩٨٤ .
- (٩٢) أود الإشارة هنا إلى أن أكثر فقرات هذا « الموقف » كناقد دُونَاها قبل عام ١٩٦٧ . ثم لخصناها في محاضرة عامة ألقيناها في جامعة الكويت في موسمه الثقافي لعام ١٩٦٨ ونشرتها الجامعة المذكورة في كتابها السنوى في حينه .. ولكن ممّا لحظناه أخيراً أن بعض الدارسين تأثروا بما أوردناه عن الغزالي من أفكار جديدة . ظهرت في بعض بحوثهم وكتبهم دون ذكر للمصدر الذى استقوا منه هذه الأفكار .. لذا ينبغي التأكيد أن هذه الآراء : تمتد بالنسبة للمؤلف إلى عام ١٩٦٧ وماقبله ، وعليه وجب التنبيه .. والله في خلقه شئون ا .
- (٩٣) رغم شافعية الدولة يومذاك فإنّ الغزالي يُسلِّك غالباً مسلك الأشاعرة من ناحية

عقيدته المذهبية ، باعتبار أنه كان تلميذاً لأشعري معروف هو إمام الحرمين الجويني - وأشار الغزالي نفسه بطرف نفي إلى هذا الأمر في كتابه (المنحول من علم الأصول) ... ! ولكننا لانذهب إلى هذا الرأي صراحة ، لأن حقيقة الغزالي ينبغي أن يُنظر إليها بموازين منهجه هو لاجحكم موازين أخرى ، من حيث أنه وضع سيلاً لاحقاً لهذا المنهج ، ظاهره شيء ، وباطنه هو الحق .. بمعنى آخر أن الغزالي اعتبر العنصر الباطني لهذا المنهج هو الطريق إلى الحق ، فهو باطني بهذا المعنى ... ! لأن الطرق الأخرى إما سالكة إليه . وإما متكعبة دونه . ومن هنا خرج الغزالي - كما نعتقد - بموقف عييد في مدرسة الفكر السني في الإسلام ، وأعنى به اعتبار التصوف هو السبيل إلى الخلاص الذي يجب أن يُسلك لمن أراد النجاة . إذن ليست قضية أشعريته أو عدمها ذات أهمية كبيرة في هذا الموقف الذي اختار .

(٩٤) انظر : الغزالي - المنقذ من الضلال . تحقيق د . جميل صليبا وكامل عياد ، دمشق ١٩٣٤ ، ص ١٢٦ - ١٢٨ .

(٩٥) يبدو لي أن محاولة الغزالي في حصر مدة الاضطراب النفسي الذي عاناه بسة أشهر حتى قبض الله له الخروج منه إلى بر السلامة والإيمان ، كان تيمناً وتأثراً بحكاية الوحى الذى امتد لفترة ستة أشهر بالنسبة للنبي (ص) - كما هو عليه قول أكثر المفسرين .

(٩٦) قارن : الغزالي - كتاب فضائع الباطنية ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٣ .

(٩٧) انظر : الغزالي - المصدر السابق ، ص ١٥٦ - ١٦٣ .

(٩٨) انظر : الغزالي - المصدر السابق ، ص ٣ .

(٩٩) انظر : الغزالي - المنقذ من الضلال ، ص ١٥٤ .

(١٠٠) يتناول الغزالي في منقذه من الضلال وفي مصنفاته الأخرى عبارة (الفئة الناجية) مكرراً إياها كثيراً ، مستنداً في ذلك إلى الحديث المنسوب إلى النبي (ص) الذى فحواه أن أمة الإسلام « ستفرق ثلاثاً وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة ! » -

واعتبر الغزالي أن الفرقة الناجية من هؤلاء هم (المتصوفة) .. وموقفه هذا يؤيد ما ذهبنا إليه في الهامش الرقم (٩٣) ، رغم أننا لانميل إلى صحة الحديث المذكور ، جملة وتفصيلاً ..

- (١٠١) انظر: الغزالي - المنقذ من الضلال ، ص ٧١
 (١٠٢) قارن : الغزالي - المصدر السابق ، ص ٧٣ - ٧٤ .
 (١٠٣) قارن : الغزالي - المصدر السابق ، ص ٧٦ - ٧٧ .
 (١٠٤) انظر: د. زكي نجيب محمود - من زاوية فلسفية ، بيروت ١٩٧٩ ، ص ١٤٦ .

(١٠٥) من طريق ما يذكره شمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨هـ) في مخطوطته الموسومة (سير النبلاء) بدار الكتب المصرية رقم ١٢١٩٥ ح لوحة ٧٤ب قوله : « إن مانقمة عبد الغافر [الفارسي] على أبي حامد في الكيمياء ، له أمثاله في غضون تواليه ، حتى قال أبو بكر بن العربي : شيخنا أبو حامد ، يَلْعَ الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم لما استطاع .. »

وفي رواية ابن تيمية في كتابه (نقض المنطق) ترد العبارة على الشكل التالي : « شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ، ثم أراد أن يخرج منهم [اقرأ : منها] فما قدر ! .. »

(١٠٦) قارن : الغزالي - المنحول من تعليقات الأصول ، تحقيق محمد حسن هيتو ، بيروت بدون تاريخ .

(١٠٧) قارن : الغزالي - المنقذ من الضلال ، ص ١٣١ .
 (١٠٨) انظر: نيكولسون - في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ترجمة د. أبو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٨٤ .

(١٠٩) المقصود من لفظه (أسفاره) كتابه الضخم الذي يعتبر موسوعة فلسفية متكاملة اسمها الكامل : « الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة » طبع طبعان الأولى زكرايف (حجرية) والثانية بحروف مطبعية حديثة .. وللمشرازي ما يقرب من

ستين كتاباً في الفلسفة وحقول المعرفة الأخرى ، كلها باللغة العربية ، سوى رسالتين صغيرتين باللغة الفارسية ..

(١١٠) انظر : الشيرازي - الأسفار الأربعة . ١٠٣/١

(١١١) جميل الشيخ الرئيس ابن سينا في بعض كتبه ومنها الشفاء ، إلى أن الوجود عرض فحسب (انظر كتاب المؤلف : فيلسوف عالم . ص ٢١٥ - ٢١٩) بينا نجد الشيرازي يعارضه قائلاً : « إن وجود الجوهر جوهر بنفس جوهرية ذلك الشيء ، ووجود العرض كذلك لانحاده معه في الواقع . وإذا اعتبرت حقيقته في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجا تحت شيء من المقولات ، إذ لا جنس له ، ولا فصل . لكونه بسيط الحقيقة . فهو ليس كلياً ولا جزئياً » .

انظر : الأسفار الأربعة ، ٢٥٨/١ .

(١١٢) انظر : الشيرازي - المصدر السابق . ٢٥٩/١ - ٢٦١ .. وما تجده بين قوسين

لا علاقة له بكلام الفيلسوف ، بل هو توضيح من عندنا

(١١٣) مصطلح (ماهية) Quiddity أستعمل عند أرسطوطاليس بدلالة ما الشيء الذي هو موضوع العلم ... وعرفه الجرجاني بأنه ما يطلق غالباً على الأمر المتعلق ، مثل المتعلق من الإنسان . وهو الحيوان الناطق .. وأخذت الوجودية - وسارتر بالذات - دلالة الماهية بمعنى الشخصية . لكل إنسان يكون شخصيته التي هي ماهيته . وبهذا كان الوجود سابقاً على الماهية في رأيها .. وسبق الشيرازي الوجودية المعاصرة بعدة قرون في تقريره أصالة الوجود واعتبارية الماهية . فهي تابعة له .

انظر : الجرجاني - كتاب التعريفات . ص ١٧١ .. وقارن المعجم الفلسفي ، ص ١٠١ - ١٠٢ .

(١١٤) قارن : الشيرازي - كتاب الشاعر . مع تعليقات هنري كوربان بالفرنسية ، نشرة المعهد الفرنسي بطهران ١٩٦٤ . ص ٢٣ .

(١١٥) انظر : الشيرازي - رسالة إتصاف الماهية بالوجود ، ص ١١٥ - ١١٦

(١٢٦) انظر: الشيرازي - الأسفار الأربعة . ٦٨/١ - ٦٩ .. وقارن هذا مع الفارابي في

رسالته فصوص الحكم

(١١٧) انظر: الشيرازي - الأسفار الأربعة . ٨٢/٢

(١١٨) انظر: الشيرازي - المصدر السابق . ٨٥/٢

(١١٩) انظر: الشيرازي - المصدر السابق . ١٠٢/٢

(١٢٠) انظر: الشيرازي - المصدر السابق . ٢٦/٣

(١٢١) انظر: الشيرازي - المصدر السابق . ١٨٦/٣ وما بعد .

المراجع والمصادر

- ابن أبي أصيبعة :
 - عيون الأنباء في طبقات الأطباء . تحقيق د . نزار رضا . بيروت ١٩٦٥
- ابن سينا :
 - المدخل من كتاب الشفاء . تحقيق الأب قنوازي ومحمود الخضيرى وفؤاد الأهوانى . القاهرة ١٩٥٢ .
 - رسالة في الحدود . تحقيق مدام كواشون . القاهرة ١٩٦٣
 - كتاب النجاة . نشرة محيى الدين صبرى الكردى . القاهرة ١٩٣٨
 - منطق المشرقيين . نشرة محب الدين الخطيب . القاهرة ١٩١٠
 - الإشارات والتنبيهات . تحقيق د . سليمان دنيا . القاهرة ١٩٤٧ - ١٩٥٨
 - رسالة في ماهية الصلاة . ليدن ١٨٩٤ . القاهرة بدون تاريخ
- أبو حيان التوحيدى :
 - الإمتاع والمؤانسة . تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين . القاهرة ١٩٤٢
- د. أبو العلا عفيفى :
 - تصوف ابن سينا . ضمن الكتاب الذهبى للمهرجان ابن سينا فى بغداد عام ١٩٥٢ .
- إخوان الصفاء :

- رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء . نشرة القاهرة ١٩٢٩ ونشرة بيروت بدون تاريخ .
- الرسالة الجامعة . تحقيق د . جميل صليبا . دمشق ١٩٥٢ . ثم حقّقها ونشرها ثانية د . مصطفى غالب . بيروت ١٩٧٤ .
- آسِن بلاثيوس :
- ابن عربي . ترجمة د . عبد الرحمن بدوي . بيروت ١٩٧٩
- بينس :
- مذهب الدّرة عند المسلمين . ترجمة د . عبد الهادي أبو ريدة . القاهرة ١٩٤٦
- التهانوي :
- كشاف اصطلاحات الفنون . بيروت ١٩٦٣ .
- جابر بن حيان :
- رسائل جابر بن حيان . تحقيق بول كراوس . القاهرة ١٣٥٤ هـ
- الجرجاني :
- كتاب التعريفات . القاهرة ١٩٣٨ .
- د . جعفر آل ياسين :
- فيلسوف عالم : دراسة تحليلية وفكر ابن سينا الفلسفي . بيروت ١٩٨٤
- المنطق السينوي : عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا . بيروت ١٩٨٣ .

- كتاب تحصيل السعادة للفارابي (تحقيق ودراسة) ط/ثانية . بيروت ١٩٨٣ .
- الفارابي في حدوده ورسومه . بيروت ١٩٨٠ .
- د . جميل صليبا :
- من أفلاطون إلى ابن سينا . ط/رابعة . بيروت ١٩٧٩ .
- د . زكي نجيب محمود :
- المعقول واللامعقول في الفكر الإسلامي . بيروت بدون تاريخ
- من زاوية فلسفية . بيروت ١٩٧٩ .
- شهاب الدين السهروردي :
- كتاب المطارحات (مجموعة في الحكمة الإلهية) . تحقيق هنري كوربان . استانبول ١٩٤٥ .
- عوارف المعارف . بيروت ١٩٦٦ .
- صدر الدين الشيرازي :
- الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة . طهران ١٣٨٠ - ١٣٨٣ هـ
- كتاب المشاعر . تحقيق وتعليق هنري كوربان . نشرة المعهد الفرنسي . طهران ١٩٦٤ .
- إتصاف الماهية بالوجود . (طبعة زنكراف) طهران ١٣٣٥ هـ
- عارف تامر :
- حقيقة إخوان الصفاء . بيروت ١٩٥٧ .
- د . عبد الرحمن بدوي :
- أفلاطون في الإسلام (نصوص محققة) . بيروت ١٩٨٠ .

- مذاهب الإسلاميين . بيروت ١٩٧٣ .
- د . عثمان أمين :
 - دراسات فلسفية (مجموعة بحوث بإشرافه) القاهرة ١٩٧٤
 - عمر الدسوقي :
 - إخوان الصفاء . القاهرة ١٩٤٧ .
- الغزالي
 - المنقذ من الضلال . تحقيق د . جميل صليبا وكامل عياد . دمشق ١٩٣٤
 - فضائح الباطنية . تحقيق د . عبد الرحمن بدوي . القاهرة ١٩٦٤
 - المنخول من تعليقات الأصول . تحقيق محمد حسن هيتو . بيروت بدون تاريخ .
- الفارابي :
 - مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة . تحقيق د . ألير نصرى نادر . بيروت ١٩٥٩ .
 - فصول مترعة . تحقيق د . فوزى نجار . بيروت ١٩٧١
 - السياسة المدنية . تحقيق د . فوزى نجار . بيروت : ١٩٦٤
 - كتاب تحصيل السعادة . تحقيق د . جعفر آل ياسين . ط/ثانية . بيروت ١٩٨٣ .
- القشيري - أبو القاسم :
 - الرسالة القشيرية في علم النصوص . القاهرة ١٩٤٨ .
- الكندي :
 - رسائل الكندي الفلسفية . تحقيق د . عبد الهادي أبو ريدة . القاهرة ١٩٥٢

- مجمع اللغة العربية :
- المعجم الوسيط . القاهرة . بدون تاريخ .
- د . محمد عابد الجابري :
- نحن والتراث . بيروت ١٩٨٠
- د . محمد مصطفى حلمي :
- الحب الإلهي في التصوف الإسلامي . القاهرة ١٩٦٠
- نيكولسون :
- في التصوف الإسلامي وتاريخه . ترجمة د . أبو العلا عفيفي . القاهرة ١٩٤٧ .
- د . يحيى مهدوي :
- فهرست مصنفات ابن سينا . جامعة طهران ١٣٣٣

ثبت الكتاب

● الإهداء ٤

● تصدير ٥

تميّزت الفلسفة في الإسلام في أنها (مواقف) - منابع هذه الفلسفة ومصادرها - أثر المنهج اليوناني - النظرة النقدية المتخيرة - طبيعة وأصالة هذا النقد - السبب في إحجام الفلاسفة في الإسلام عن الأدب اليوناني - رأى المؤلف في هذا الرفض - موقف الفلسفة عموماً من الكون - طبيعة أسئلتها قديماً وحديثاً - الفلسفة ليست علماً - غاية الفلسفة تكوين إطار منطقي وضروري متماسكين - السبيل الذي سلكناه في بناء الكتاب .

● نظرة عقلانية نحو الكون ١١

البدء مع الكندي - المنهج الفائق للطبيعة وما هو دونها - الدلالة النظرية والعملية في المنهج - تأثر الكندي بمدرسة الإسكندرية - تلمسه الصادق للعناصر الفوقية للرياضيات والمنطق - طرائق التعليم في المنهج - فكرة التناظر في الأعداد - موقف الفيلسوف من مفهوم الواحد - رأى الدكتور زكي نجيب محمود -

البناء الطبيعي للكون - الأرض مركز هذا الكون - حركة الأفلاك الدائرية - البسيط والمركب في الحركة - طبيعة الحركة في العالم السفلي - الحركة المكانية واللامكانية - دلالة حدوث العالم - العالم مبدع - جديد الكندي في هذا الموقف - النتائج والغايات - بين الكندي والمعلم الأول - قاعدة التناهي

ومقدماتها الضرورية - الأصول التي نحدّد هذه القاعدة - الفرق بين رأى الكندى ورأى أرسطوطاليس - الكندى حاول التوحيد بين الصورة وعنصرها - رأى المؤلف فى دلالة الكندى - مفهوم العلة الأولى لبناء العالم - علة قريبة وعلة بعيدة - أثر الفلك الأقصى فى هذا النظام - كل استطاعة فهى من الله - نفى نظرية الفيض عن مذهبه - موقفه ينبع من العقل والعقيدة معاً .

● مدينة متطورة فاضلة ٢٥

بمحالات الفارابى التقليدية والتوفيقية والتحليلية - روح العصر السياسى الذى عاصره الفيلسوف - الظلم سيد الأخلاق - الانحراف الاجتماعية - صور تأثيرها عليه - تعمق الفارابى فى فهمه لطبيعة العقيدة - أبديولوجيته فى هذا البناء - العوامل الداخلية والعوامل الخارجية - المقارنة بين مدينة الفارابى ومدينة افلاطون - مدى تأثير الفيلسوف بكتاب الجمهورية - رأى المؤلف فى هذا التأثير ومداه الحقيقى .

الاجتماع ضرورة لازمة للمدينة الفاضلة - جدل صاعد وجدل نازل - طبيعة هذا الاجتماع - لابد للمدينة من رئيس - هدف الرئيس هو سعادة المدينة - مفهوم الوحدة فى المدينة - الفكرة العالمية فى بناء المدينة - تميز المدينة بالنظام الطبقي - أجزاء المدينة - أعمال المدينة - المقياس الرئيس للمدينة هو العدل - تعدد الرؤساء - واجبات الفرد الاجتماعية - طريقة التنظيم المالى فى المدينة - طبيعة المنزل اجتماعياً - كيف تتفاضل المدن ٢ - الرئيس الأول هو الإمام - صفات هذا الرئيس - عامل الفطرة فيه - الفرق بينه وبين فيلسوف افلاطون الحاكم - مضادات المدن ومقابلاتها - مصادر الأخيرة منها - رأى الأستاذ أرنالدز - دقة الفارابى فى وصفه للمدن المضادة - أصناف هذه المدن - المدينة الجاهلة - المدينة الفاسقة - المدينة المبدلة - المدينة الضالة - فروع هذه

المدن وأجزائها - تقوم عام لموقف الفارابي .

● تليق وتوفيق وتوثيق ٥٣

مَنْ هم إخوان الصفاء ؟ المنحنى الفكرى لظهورهم - طبيعة العصر ونوازع - الغرض من رسائلهم - منهجيتهم في العرض - مقولتهم في الجمع بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية - الانجاهات العقائدية في فكرهم - وجهات نظر مختلفة - مدى العلاقة بينهم وبين الإسماعيلية - التشابه بين رسائلهم وشذرات الإسماعيلية - اختلافهم في فكرة الإبداع - طريقة عرضهم للأفكار - النقد الذاتي والنقد الاجتماعي - طبيعة أسلوب الرسائل - إشكالية عددها - العامل الداخلى والعامل الخارجى - مَنْ أَلَفَ الرسائل ٢ - رأى التوحيدى حول أسمائهم - نقدنا لرأى عمر الدسوقى - حكنا على مشكلة المؤلفين .

قضية الرسالة الجامعة - رأى المؤلف حولها - وصف التوحيدى ورأى أستاذه . السجستانى - تميز الرسائل بالعمل الموسوعى الضخم - تمهيد إلى أفكار إخوان الصفاء - تحديدهم لمصطلح (العلم) - موقع المنطق من منهجهم - طرق المعرفة ووسائلها - نظرتهم نحو الهوى والصورة - الموجودات الكلية والموجودات الجزئية - كيف أبدعت هذه الموجودات - تقدمها وتأخرها - أول ما أبدع الله هو العقل ثم النفس .. - أمراض النفس وأصنافها وأدوارها في هذه الحياة - إيمان إخوان الصفاء بفكرة التناسخ وتأثيرات الكواكب على الإنسان .

العالم طبيعته وحدوته - نظرية الخلق - نظرية الفيض - أيها أكثر عطاء في نظر الإخوان .

الجوانب الاجتماعية للرسائل - المفهوم الطبقي - صفة رئيس الدولة - خضوع الدولة للتطور الطبيعى - تقوم للموقف .

● تصوف عقلاى ٨٩

ابن سينا والحكمة المشرقية - المشكلات التي أثّرت حولها - رأى القدماء -
التنظير السينيّ لها - رأى ابن طفيل وابن رشد وفخر الدين الرازي
والسهروردي والطوسي والشيرازي - عرض لنظريات بعض الباحثين الغربيين -
استقصاء رأى المستشرق كركلو أنفونسو نلينو - تقوم المؤلف للآراء السابقة
الأصول العقلانية للتصوف السينيّ - منازع الموقف السينيّ - الرياضة
الصوفية هي عملية اتصال النفس الناطقة بعالمها العلوي - إيمان الشيخ الرئيس
بفكرة الاتصال ورفضه لفكرة الاتحاد - حقيقة الموقف السينيّ - صوفية ابن
سينا هي (فيثا - شرقية) - لاعلاقة لموقفه بصوفية السهروردي - رأى الدكتور
أبو العلا عفيف .

تحليل للنصوص السينية - دلالة البهجة والسعادة - مقامات العارفين -
مفهوم الزاهد والعايد والعارف - اختلاف درجات الوصول - العقل لا الحدس
هو الأساس - منازع فلسفية جديدة للتصوف - صفة العارفين ودرجاتهم - رأى
المؤلف في التصوف السينيّ .

● سيرة مفكر وفكر ١٢١

تأريخية علاقة المؤلف بأفكار الغزالي - عصر الغزالي وتناقضاته - صور من
بعض تلك المآسي - ظهور الدولة السلجوقية - انصواء الغزالي تحت لوائها - نظام
الملك وعلاقة الغزالي به - الغزالي يتحدث عن نشأته - وسائل معرفته
ودراسته - ميله إلى التصوف - رئاسته للمدرسة النظامية - مشكلاته النفسية في
دار السلام - منازعاته مع علماء بغداد - مغادرته دار السلام إلى دمشق -
ظروف الغزالي المتناقضة - رأى المؤلف حولها .

وسائل الوصول إلى اليقين - السبل التي اختارها الغزالي - الحسّ أم العقل -
قبليّة الحدس - الغزالي وأصناف الطالبين : المتكلمون والفلاسفة والباطنية

والمصوفية - استقصاء مناهج هؤلاء الطالبين - أحكام الغزالي على وسائلهم -
الغزالي لا يخلو من التعصب - كيف تم اختيار الغزالي للمصنف الرابع من
الطالبين - المتصوفة هي الفئة الناجية - تقويم للموقف بشكل عام .

● وجود أصيل وحركة جوهرية ١٥٥

ما قبل وما بعد ابن رشد - أبو الوليد حد فاصل بين مرحلتين - الفلسفة
الإسلامية بعد ابن رشد - مميزات وصفاتها ومثلوها - صدر الدين الشيرازي
وحركته الجوهرية - فكرة الوجود في فلسفته - رفضه لأفكار المتقدمين - نظريته
في اعتبارية الوجود - علاقة الماهية بالوجود أسبق من الماهية سبقاً
وجودياً - أصالة الوجود - الوجود واحد ومتعدد - الوجود يتكرر بالماهية والماهية
تتكرر بالوجود - مفهوم وحدة الوجود في مذهب الفيلسوف - تنظير الفيلسوف لهذا
الموقف - دلالة الوحدة والكثرة - الوحدة ضريان فكرة الحركة - الحركة جوهر
مركب الهوية - الحركة في الجوهر هي الأساس - جديد الشيرازي حولها - نقى
قاعدة ابن سينا - تقويم عام للموقف .

كسب للمؤلف

- صدر الدين الشيرازي : مجدد الفلسفة الإسلامية
بغداد ١٩٥٥
- (تُرجم الكتاب إلى اللغة الفارسية من قبل أحد الباحثين الإيرانيين ونشرته جامعة أصفهان عام ١٩٦٢)
- ابن سينا وفلسفته الطبيعية
جامعة أكسفورد ١٩٦٢
- الإنسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الأول
الكويت ١٩٧٠
- فلاسفة يونانيون : من طاليس إلى سقراط .. ط/ثانية - بيروت
١٩٧٥ . ط/ثالثة بغداد ١٩٨٥
- مؤلفات الفارابي (بالاشتراك)
بغداد ١٩٧٥
- الفكر الفلسفي عند العرب ط/رابعة
بيروت ١٩٨٥
- فيلسوفان رائدان : ألكندي والفارابي ط/ثانية
بيروت ١٩٨٣
- الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام
بيروت ١٩٧٨
- الفارابي : كتاب تحصيل السعادة (دراسة وتحقيق) ط/ثانية
بيروت ١٩٨٣
- المنطق السيني : عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا
بيروت ١٩٨٣
- فيلسوف عالم : دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي
بيروت ١٩٨٤
- الفارابي في حدوده ورسومه
بيروت ١٩٨٥
- الفارابي : كتاب التثبي على سبيل السعادة (دراسة وتحقيق)
بيروت ١٩٨٥
- الفارابي : رسالتان فلسفيتان (دراسة وتحقيق)
بيروت ١٩٨٥

رقم الابداع : ٨٧/٢٢٨٢
التقديم الدولي : ٢ - ٠٨١ - ١٤٨ - ٩٧٧

مطابق الشروط

القائمة ١١٠ المتزوج بترام حكي - هاتف : ٧٧٤٨١٤ - ٧٧٤٥٧٨ - برقية : هسروت - تلخس : SHOK UN
هسروت : ص ٦٤ : ٨٠٦٤ - هاتف : ٢١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٢١٣ - برقية : هسروت - تلخس : SHOK UN
١٤٨ - ٩٧٧

هَذَا الْكِتَابُ

● إِنَّ رَافِعَةَ الْفَلَسَفَةِ فِي الْإِسْلَامِ تَتِمَثَّلُ فِي كَوْنِهَا « مَوَاقِفٌ » التَّزَمُّهَا الْمُفَكِّرُونَ الْعَرَبُ إِزَاءَ آرَاءِ وَفَدَتْ عَلَيْهِمْ . تَحْمِلُ فِي طَيَّابَتِهَا ضَرْوِيًّا شَتَّى مِنْ أَعْمَالِ بِنَاءِ هَذَا الْفِكْرِ الْفَلَسْفِيِّ مِنْذُ أَقْدَمِ قَدِيمِهِ حَتَّى مَرَحَلَةِ مَسِيرَتِهِ الْمُضْنِيَةِ الَّتِي أَوْصَلَتْهُ إِلَى حَضَارَةِ الْمُسْلِمِينَ فَأَنَاحَ بِرَحْلِهِ لَدَيْهِمْ وَانْتَهَى بِهِ الشُّوْطُ إِلَى نَقْلِ مِنْ لُغَتِهِ الْيُونَانِيَّةِ الْأَصِيلَةِ إِلَى لُغَةٍ جَدِيدَةٍ اسْتَوْعَبَتْهُ بِصُورَةٍ الْمُتَعَدِّدَةِ ، وَلَكِنَّهَا بَقِيَتْ تَنْظُرُ نَحْوَهُ نَظْرَةَ النَّاقِدِ الْفَاحِصِ الْمُتَدَبِّرِ .

● وَمِمَّا لَاشْكَ فِيهِ أَنَّ النِّقْدَ الَّذِي قَدَّمَهُ الْفَارَابِيُّ وَابْنُ سِينَا وَالْغَزَالِيُّ وَابْنُ رَشْدٍ وَابْنُ بَاجٍ وَابْنُ تَيْمِيَّةٍ ، يَسْتَوِي فِيهِ الْمُرْمُونُ وَالرَّافِضُونَ مَعًا ، فَتَقْدِهِمْ ، سَوَاءٌ كَانَ فِي تَبْنِيِ تِلْكَ الْآرَاءِ أَوْ فِي دَحْضِهَا ، يَنْهَضُ أَوَّلًا وَأَخِيرًا عَلَى جَانِبٍ مِنَ الْحِدَّةِ وَالْإِبْتِكَارِ ، وَيَتَخَذُ الْعَقْلَ سَبِيلًا لَا حَبًّا لِأَهْدَافِهِ .

● وَمِنْ هُنَاكَ أُولَئِكَ الْأَفْعَادُ مِنْ مُفَكِّرِينَ لَا يَأْلُونَ جَهْدًا فِي إِبْرَازِ هَذِهِ الظَّاهِرَةِ عَلَى شَكْلِ (مَوَاقِفِ) يَتَعَامَلُونَ مِنْ خِلَالِهَا مَعَ النَّصِّ تَارَةً أَوْ مَعَ الشَّرْحِ تَارَةً أُخْرَى - وَفِي الْحَالِينَ هُمْ حَمَلَةُ فِكْرِ عَتِيدٍ يَتَمَيَّزُ بِالْأَصَالَةِ وَالْحِدَّةِ .